MONOGRAFIE DEL COLLEGIO ALBERONI
10.

STEFANO BERSANI C. M.

DOTTRINE ALLEGORIE SIMBOLI

DELLA

DIVINA COMMEDIA

APPUNTI ESEGETICO-CRITICI

PIACENZA
COLLEGIO ALBERONI

ROMA
LIB. ED. FRANC. FERRARI
Via dei Cestari, 2

1931

DOTTRINE ALLEGORIE SIMBOLI

DELLA

DIVINA COMMEDIA

STEFANO BERSANI C. M.

DOTTRINE ALLEGORIE SIMBOLI

DELLA

DIVINA COMMEDIA

APPUNTI ESEGETICO-CRITICI

PIACENZA

COLLEGIO ALBERONI

ROMA

LIB. ED. FRANC. FERRARI

Via dei Cestari, 2

1931

A MIA SORELLA
VITTORIA

INTRODUZIONE

Fine principale del presente studio è di esporre e valutare la dottrina della Divina Commedia, sia quella che l'autore di essa impartisce man mano ne' passi didattici, sia quella ch'ei nasconde o sotto il velo dell'azione fittizia — cioè, del viaggio a' tre regni oltremondani — o sotto i simboli più importanti che occorrono, qua e là, nello svolgimento ordinato di quell'azione.

Ma è ben naturale, che l'esame attento d'una dottrina che, o da altri o dal suo stesso autore, venga presentata come derivata da questa o da quella fonte, porti la critica a' confronti, per determinare se o fino a qual segno abbia luogo quella derivazione. Perciò, questo mio lavoro non potrà disinteressarsi, del tutto, del problema, così delicato e discusso, delle fonti dottrinali del poema sacro.

Ho accennato a fonti citate dall'autore stesso, e a fonti da altri ad esso attribuite. Rifacendomi dalle prime — giacchè è pur necessario dirne fin d'ora qualche cosa — è noto che Dante cita, più d'una volta, la fonte da lui seguita. La più importante citazione, e forse l'unica di vera importanza, occorre al C. XI dell'*Inferno*: è il famoso appello all' « Etica ».

Il quale appello, chi consideri attentamente, non ad altro intende che a giustificare, con l'autorità del Filosofo, l' *immaginata* esistenza — nell' Inferno — d' un inferno più propriamente detto, d' un « profondo inferno », riservato dal *poeta* a' violatori della giustizia.

Senonchè, alcuni interpreti attribuirono, com'è noto, ben altra portata alla famosa citazione: e da essa, sopratutto, furono indotti a credere la dottrina del C. XI eco fedele dell' Etica Nicomachea, e l'ordinamento morale dell' inferno dantesco frutto di lunghe meditazioni dell'Alighieri su questa ed altre opere dello Stagirita, nel commento fattone da s. Tommaso. E, in tale persuasione, andarono come a gara nel raccogliere da questi autori (e da altri ancora) gran quantità di testi, che rappresenterebbero, adunque, il materiale di cui sarebbesi servito il poeta per la costruzione del suo inferno. Ma reca poi non poca meraviglia, che d'un materiale così scelto e copioso non comparisca quasi nulla nell'edifizio costruito, e che il preteso « trattato filosofico adombrato dalla finzione della Commedia » s'accordi così poco colle dottrine dalle quali si vorrebbe derivato.

D'importanza assai minore, per la determinazione delle fonti dottrinali del poema, sono due altre citazioni del Filosofo (*Inf.* XI, 101 e *Par.* VIII, 120), una di Dionigi (*Par.* XXVIII, 130) e infine, parecchie della Scrittura, occorrenti qua e là nelle tre cantiche. Perciò passo, senz'altro, a dire qualcosa circa le fonti non citate, ma assegnabili, con più o meno di probabilità, alla dottrina della Commedia.

E, anzitutto, è fuor di dubbio e generalmente ammesso, che quella dottrina — sia la palese, sia la velata — deriva quasi tutta dalla Scolastica: il dissenso comincia quando si tratta di stabilire a quale, precisamente, delle diverse correnti scolastiche si riannodi la filosofia e la teologia della Commedia. E qui è chiaro, che una soluzione soddisfacente deve dipendere, sopratutto, dall'esame spregiudicato e dal confronto delle dottrine.

Invero, qualche citazione del « buon fra Tommaso » nel *Convivio* e nel *De Monarchia* e, specialmente, parecchi punti di contatto, nel poema, colle dottrine delle due Somme, possono bensì, nella questione delle fonti,

creare una certa presunzione in favore di s. Tommaso; ma una presunzione che dovrebbe cedere alla verità, ove apparissero tali distacchi tra le dottrine, che ci vietassero di ravvisare in Dante un discepolo germano del s. Dottore.

Anche a non tener conto della scarsa probabilità che, a pochi anni dalla morte di questo, quando l'Alighieri cominciò a frequentare le scuole de' religiosi, esistesse già, nel campo della Scolastica, una corrente tomistica, non si potrebbe sui fatti sopra accennati fondare una solida presunzione del tomismo di Dante, indipendentemente dall'esame e dal confronto delle dottrine.

Quanto alle due o tre citazioni della Somma contro i Gentili, non sarebbe certo facile dimostrare ch'esse non siano di seconda mano. La familiarità con un tal capolavoro ne avrebbe senza dubbio rivelato i pregi a un lettore come Dante, che non avrebbe poi mancato, citandola, di fare onorevole menzione del suo autore. E solo col supporre ch'ei non abbia avuto se non un'imperfetta cognizione di quest'opera, e un'ancor più imperfetta della Somma teologica (che non è mai nè citata nè menzionata), si può spiegare come nessun accenno alle due Somme sia fatto dal poeta, quando finge, nel X del *Paradiso*, di trovarsi in presenza del Dottore Angelico. Ed è ben noto, d'altronde, il contegno che suol tenere il Nostro quando, nel suo viaggio fantastico, s'incontri con uno spirito a cui *sappia* di essere debitore, in qualche parte, del suo sapere.

Neppure le concordanze valgono a dimostrare una familiarità di Dante con le opere di s. Tommaso. Invero, tali concordanze hanno luogo, in massima, sul terreno del dogma, oppure rispetto ad argomenti d'indole generale e a certi punti di filosofia su' quali non sono ancora sorti dispareri, e fan parte del comune insegnamento de' Dottori. E, in quest'ordine di veri, si capisce che, a qualunque delle Scuole, allora in fiore, ci piaccia di ascrivere il nostro Dante, saran sempre possibili non pochi

ravvicinamenti di questo o di quel passo del poema con questo o con quel punto della Scuola da noi scelta; che inoltre, i punti di contatto saranno ancor più numerosi in teologia che in filosofia: nella terza, più che nelle due prime cantiche. Convien dunque allontanare ogni presupposto circa le fonti e attenersi alla sola spregiudicata ispezione del testo. E più che degli accordi, tener conto delle divergenze, per decidere se, in questo o quel caso, la fonte sia quella, veramente, che si suppone.

Ora, che parecchie divergenze, e assai notevoli, esistano tra Dante e s. Tommaso, è cosa che nessuno potrebbe mettere in dubbio. Le riconoscono, anzi, anche ardenti fautori del tomismo di Dante; sebbene di tali divergenze preferiscano vedere la causa nella libertà, che si sarebbe preso il poeta, di sostituire al pensiero, a lui ben noto, dell'Aquinate il suo, e rigettino come assurdo il sospetto che Dante possa avere ignorato affatto quel pensiero, e la causa della divergenza, più che al suo arbitrio, risalga alla diversa fonte da lui seguita. Qui è evidente l'influsso del preconcetto circa il modo di preparazione scientifica dell'Alighieri alla composizione del poema.

Certo, mostrerebbe di conoscere ben poco il nostro Dante, chi scorgesse in lui non più che uno scrupoloso ripetitore delle dottrine d'un maestro, fosse pur quello « di color che sanno ». E' s'è riserbato il diritto di pensare un po' anche colla sua testa. E, all'occasione, sa mirabilmente adattare a' suoi fini le dottrine dell'autore da lui seguito, lavorandovi sopra e rimaneggiandola: non però deformandola (come altri sembra pensare) con grossi strappi, con identificare ciò che è, e dev'essere, distinto, col cambiare il senso de' vocaboli, e con altre simili licenze, più che libertà del genio. Solo intesa ne' suoi giusti limiti, la libertà nell'uso delle fonti può fare onore al genio di Dante: quando, cioè, in quell'uso si possa scorgere e la dipendenza dalla fonte e l'opera personale del

poeta. E questo appunto ha luogo, nè può abbastanza ammirarsi, nel nostro Dante, che sa stampare ovunque l'orma profonda della sua personalità e riuscire originale anche là dov'è manifesta la fonte da cui dipende.

Ragion vuole, adunque, che non già al capriccio del poeta si attribuiscano le divergenze delle sue dottrine da quelle dell'Aquinate, ma al fatto — d'altronde spiegabilissimo — ch'ei non ne ebbe quell'adeguata cognizione che gli viene attribuita su ben poco saldi fondamenti. E si osserva, inoltre, che ne' punti in cui egli si scosta dalle vedute di s. Tommaso, s'accosta, in massima, a que' maestri, alquanto anteriori, ne' quali la dottrina scolastica non ha peranco raggiunto quella nettezza e profondità d'intuizione, nè quella mirabile precisione di contorni ch'essa raggiunge nelle due Somme dell'Aquinate.

Per tacere di s. Anselmo, di Alessandro Alense, di Pier Lombardo e d'alcuni altri, è cosa che veramente colpisce la stretta affinità di buona parte della dottrina della Commedia con quella di Ugo vittorino. Da questo mistico insigne (e da qualch'altro autore da lui dipendente) deriva, infatti, con le sue figurazioni principali, la dottrina — essenzialmente mistica — velata sotto la finzione del viaggio dalla selva oscura alla divina foresta, e di tutto ciò che in questa si passa di attinente alla persona di Dante, fino alla salita di lui alle stelle. Questa ed altre importanti derivazioni, che saranno rese evidenti dall'analisi di alcuni passi dottrinali, meritano al dotto vittorino un posto considerevole tra le fonti del poema sacro.

Che poi questa fonte, come tant'altre, pur certissime, non sia citata mai nelle opere dell'Alighieri, e di Ugo non ricorra menzione se non una sola volta (*Par.* XII, 133) e senza un epiteto qualunque, ciò non potrà meravigliare se non chi supponga (e non si vede su qual fondamento) aver Dante appreso direttamente dalle opere de' Padri e de' Dottori tutto ciò ch'ei mostra di sapere in fatto di filosofia e di teologia. Ma quali fossero i libri a lui fa-

miliari, quando si diede agli studi, ha avuto cura lui stesso di farcelo conoscere: e tutto ciò che non potè apprendere da que' libri, è più che ragionevole supporre che l'abbia appreso alle scuole de' religiosi, come incorporato e anonimo nell'insegnamento tradizionale de' conventi, ed anche dalle numerose compilazioni, allora in uso, dove potevano confluire, citati e non citati o falsamente citati, luoghi più o meno lunghi di diversi autori. E, insomma, non si tratta qui d'impossibilità. Il fatto è spiegabile, spiegabilissimo: e se non si può assegnare il modo, precisamente, in cui è avvenuta la derivazione, ciò non può, davvero, essere una buona ragione per negarla, qualora essa sia evidente. [1]

Non sarà inutile notare, da ultimo, che qua e là il nostro Dante è indipendente affatto da ogni fonte, ed è sotto l'influenza unica del suo originalissimo genio. E' si piace, talora, di farsi *parte per* se *stesso* nel campo non solo della filosofia, ma in quello pur anco della teologia: qualora si tratti, o egli creda trattarsi, di materia opinabile e lasciata alla disputa de' dotti. Tali vedute affatto personali, se rivelano talvolta le qualità superiori della mente dell'Alighieri, non son però tutte in perfetta armonia col vero; e sarà sempre lecito alla critica serena ed imparziale rilevarne le inesattezze, senza che debba, per ciò, temersi il rimprovero di venir meno alla stima, al-

[1] Non esiste ancora un'edizione critica delle opere complete di Ugo vittorino. L'edizione del Migne (1854), che è quanto di meglio abbiamo sino ad oggi, è una quasi riproduzione di quella di Rouen (1648) curata da' canonici regolari di s. Vittore e redatta, come si legge sul frontispizio, *ex mss.* (Hugonis) *operibus, quae in Bibliotheca victorina servantur.* Sebbene, adunque, d'alcuni scritti di quest'edizione la critica recente abbia, con buone ragioni, o negata o messa in dubbio l'autenticità, è però lecito considerarli, insieme colle opere certamente genuine, come esponenti dell'insegnamento tradizionale della celebre abbazia parigina. E trattandosi di dottrine, come quelle del nostro Dante, apprese *alle scuole de' religiosi,* il confronto di esse, in ordine a scoprirne le fonti, non va tanto istituito con questo o quel Dottore, quanto coll'intero corpo di dottrina in vigore presso questa o quella scuola.

l'affetto, alla venerazione dovuta, da ogni italiano specialmente, all'altissimo poeta.

Prima di finire, debbo far qualche cenno di ciò che, nel « mare magnum » della letteratura dantesca, può considerarsi come un precedente rispetto al mio studio. Un commento critico, completo o quasi, della dottrina filosofica e teologica contenuta nella Commedia non esiste ancora, ch' io mi sappia. Quindi, là dove il mio studio ha pura ragione di commento — come nella seconda e nella terza cantica — io sono stato ridotto a lavorare, si può dire, con la sola mia testa: e in que' pochi punti per i quali ho attinto qualche lume dalle note del Palmieri, non ho mancato di citare. Quasi nessun altro nome è citato, neppure de' più eminenti dantisti: sia per il fatto or ora accennato, sia perchè, anche prescindendo da questo fatto, ciò che, in un' indagine di carattere, più che altro, speculativo, deve sopratutto persuadere l' intelligenza, non è tanto l'autorità de' grandi nomi, quanto la saldezza e la perspicuità del raziocinio e degli altri procedimenti logici.

Quanto poi agli ultimi canti del Purgatorio, sebbene si sia scritto molto, e anche assai bene, da egregi dantisti, può essere che si senta ancora, da' giovani specialmente, il bisogno di una chiara e continuata esposizione dell'allegoria contenuta in que' canti. Una tale esposizione è possibile solo qualora si conosca la vera dottrina nascosta sotto il velo dei versi: è dessa, per così dire, il filo conduttore nella spiegazione di tutta l'allegoria: e questa dottrina è la mistica di Ugo.

Appigliandomi a questo filo, ho badato a fare una esposizione possibilmente continua, citando solo gli scritti di cui mi sono qua e là giovato, non già quelli da' quali non dipende la mia spiegazione, sia pure ch' essa si accordi, in questo o quel punto, con questo o quell'autore. D'altronde, è tale oggimai l'abbondanza de' sussidî bibliografici per la conoscenza di ciò che si è scritto

sulla Commedia, che si può procedere più lestamente d'una volta per la propria via, senza guardarsi continuamente d'attorno; e ciò è bene, come a proposito osservava il Flamini: perchè il dilungarsi ad esporre, ovvero a ribattere, ciò che altri ha pensato e sostenuto, nuoce all'organismo generale, come anche alla perspicuità ed all'efficacia del ragionamento. Ed è poi naturale che, nello stato attuale degli studi danteschi, accada di far rilievi già fatti da altri: nel che non c'è proprio niente di male; ci guadagna, anzi, l'evidenza della verità, se per diverse vie si giunga alla medesima conclusione. E tanto basti per quanto riguarda la seconda e la terza cantica.

Ben più copiosa è la letteratura concernente la prima, anche a tener conto di quella parte, soltanto, di essa che ha per oggetto, o in tutto o in parte, l'ordinamento della « morta gente » e le fonti della dottrina ch'è base del medesimo. Troppo lungo sarebbe accennare, anche alla sfuggita, a tutto ciò che fu scritto in proposito: perciò mi limiterò a far menzione di due studi che presentano come un carattere riassuntivo e critico di molti, almeno, degli studi parziali precedenti: quali sono i lavori di F. Flamini e di M. Baldini.

Del primo, è nota l'opera « Il significato e il fine della D. C. » [1] ricca di svariata dottrina ed anche di vedute originali ed esatte, per ciò che spetta le particolarità; ma che, a mio parere, rivela una mente non del tutto libera da preoccupazioni nella determinazione delle fonti e nella spiegazione de' simboli e delle allegorie. Ed è, precisamente, sotto questo aspetto, che io prenderò, qua e là, ad esame l'opera del compianto professore, pur convenendo con lui nel rigettare opinioni di altri autori ch'egli, con buone ragioni, rifiuta.

---

[1] Fu edita, in due volumi, una prima volta nel 1902, e una seconda volta nel 1916, dal Giusti di Livorno.

Notevole è pure l'opera del Baldini « La costruzione morale dell' *Inferno* di Dante » [1] per la diligente preparazione, che rivela, da parte dell' autore e per la copia del materiale raccolto, analizzato e discusso, in ordine a spiegare l'ordinamento dell' inferno dantesco. Alle principali fonti assegnate dal Flamini — il commento tomistico all'*Etica* e alla *Politica* di Aristotele, e il *Contra Gentes* — egli aggiunge, come « fonte massima » la Somma teologica, e con l'aiuto, specialmente, di queste opere e' mira ad assodare « in modo definitivo dove stiano allogate nell'*Inferno* tutte le diverse categorie de' peccatori... ammesse dalla cristiana religione » (p. 2). Anche di quest'opera dovrò occuparmi più d'una volta, nella prima parte del mio studio, che, stante la scarsità de' passi didattici nell'*Inferno*, più che sotto la forma di commento, si svolge in dissertazioni più o meno lunghe, dove occorre, pur contro mia voglia, la polemica. Per sola necessità di difesa preventiva, sono stato indotto all'esame ed alla critica d'alcune vedute de' due egregi autori; e cioè, per mettermi al riparo dalle obbiezioni possibili da parte de' loro lettori.

Se il modesto lavoro, che oso fare di pubblica ragione, potrà recare un contributo qualunque all'esegesi della Commedia, sfatando, non foss'altro, certe facili e superficiali, e pur così inveterate interpretazioni delle dottrine di Dante, io mi terrei ben lieto della mia fatica. E il lungo studio, almeno, e il grande amore col quale mi sono ad essa applicato, mi varrà, spero, un po' d'indulgenza per quel tanto e tanto di difettoso che uno sguardo più penetrante e imparziale del mio non mancherà, certo, di scorgere in questo libro.

Dal Collegio Alberoni di Piacenza, 12 Giugno 1931.

---

[1] Città di Castello: Casa ed. S. Lapi 1914.

INFERNO

I.

L'AZIONE E LA SCENA DEL CANTO I.

Giova fissar bene, con l'aiuto di qualche altro luogo del poema, l'azione rappresentata nel I Canto dell' *Inferno* e la scena, ossia la configurazione del luogo, in cui essa si svolge.

Prima che l'età sua fosse piena, Dante *si smarrì* in una valle (*Inf.* XV, 50); a metà del cammino della vita umana, *si ritrovò* per una selva (selva fonda = valle). — Che vuol dire, smarrirsi in una valle? Dante afferma qui (v. 10) che non saprebbe ben ridire come entrò nella valle, tanto egli era pien di sonno quando abbandonò la buona via. Dunque, entrar nella selva, è tutt'uno con « abbandonar la verace via »; e smarrirsi nella selva vorrà dire inoltrarsi in essa tanto da non esser più in grado di conoscere ove si è, rispetto alla buona via, e di rimettersi su di essa. Ciò posto, essendo il *ritrovarsi* il contrario dello *smarrirsi*, convien dire che il poeta si ritrovò, in quanto venne in conoscenza del punto in cui egli era rispetto alla via buona, rendendosi così capace di rimettersi su di essa, uscendo dalla selva. Dice poi (*Inf.* XV, 50) che si smarrì *in*, e si ritrovò *per* una selva: giacchè perdè di vista la buona via inoltrandosi *nella* selva; e tornò ad averla in vista quando già da tempo andava errando *per* essa selva in conseguenza del fatto che (da dieci anni) « la diritta via era smarrita ».

Non appena Dante si fu ritrovato — e pare che fosse di sera, col favore della luna tonda (*Inf.* XX, v. 23) — si sforzò senz'altro ad uscire dalla selva; ma solo allo spuntar del giorno, dopo una notte di angoscie (v. 21),

gli riuscì, guadagnando il sommo della valle, di giungere al « piè d'un colle » ossia ad una piaggia (piano leggermente inclinato) media tra il sommo della valle e *l'erta* o salita del colle (v. 31). Riuscito a quel punto, Dante si ferma alquanto a rimirare il pericoloso passo superato. Dopo di che, volta le spalle alla selva (XV, 52), avviandosi, per la piaggia, verso l'erta del colle. Ma, un po' prima di giungervi, una lupa poco a poco lo risospinge verso la selva sino all'inizio della piaggia, dove, un po' prima, e' s'era fermato a riposare. E di qui Dante comincia a *ruinare* in basso (v. 61), giù per il pendio superato con una notte di stenti; inseguito sempre dalla fiera, che avrebbe finito per mandarlo in perdizione, se non fosse venuto in suo soccorso Virgilio. Questi lo levò d'innanzi a quella fiera (II, 119) e, per lungo e faticoso calle — non per quello, corto ed agevole, per cui Dante s'era messo —, lo ricondusse a casa (XV, 54). E non è altro, questa casa, se non lo stato di vita virtuosa, figurato in quella divina foresta alla quale giunge il poeta, sotto la scorta di Virgilio. Vita virtuosa che, alla sua volta, è tutt'uno con la via verace o diritta, prima abbandonata e poi smarrita da Dante.

Per tutto ciò che riguarda la figurazione contenuta in questo I Canto dall'*Inferno*, che è come il preambolo di tutta la Commedia, a me par certo che Dante abbia attinto al seguente passo di Ugo vittorino:

« Habent loca suas significationes sicut tempora... Sic accipimus per campum (campagna, piaggia) libertatem, per collem bonam actionem, per montem contemplationem, per coelum beatitudinem; per vallem vero iniquitatem, per abyssum desperationem, per infernum damnationem. — Campus in aequalitate constitutus, tria habet supra loca: collem montem coelum; tria subtus: vallem abyssum infernum. Campus significat libertatem: quia, sicut ille, qui in campo est, habet facultatem ante vel retro, dextrorsum vel sinistrorsum divertendi; sic ille qui liber est, habet

potentiam quod magis placet faciendi. Collis, qui a planitie terrae modicum consurgit, bonam actionem exprimit, per quam a terrenis elevamur. Mons, qui nubibus magis appropinquat, contemplationem designat, quae nos sursum levans ad visionem coelestium bonorum exaltat. Coelum autem, quia locus beatitudinis est, beatitudinem ipsam insinuat. Vallis, quia ad inferiora se deprimit, significat iniquitatem, quae malos ad ima trahit. Abyssus desperationem significat, in quam iniqui de valle iniquitatis descendunt. Infernus autem, quia locus est damnationis, damnationem significat ». (*Sermo* XII).

Adunque, Dante nella valle selvosa è l'anima in istato di peccato. I suoi passi sulla piaggia verso il colle, attraversati da fiere, sono gli sforzi di essa anima ad operare virtuosamente, ma ostacolati da vizi, che non solo la risospingono verso la valle oscura (ove il sol tace), ma la fanno precipitare nell'abisso della disperazione (cf.: mentre ch'io ruinava in *basso loco*) dal quale cadrebbe, senz'altro, nell'eterna dannazione, se non venisse il soccorso dall'alto.

Non meno certa mi sembra la derivazione delle fiere dantesche da Ugo. Invero la lupa « di tutte brame carca » che, com'è detto nel C. seg. v. 120, toglie a Dante il *corto* andare del bel monte, vuol dire senza dubbio che le cupidigie (brame) sono la causa che ha reso all'uomo lunga e laboriosa la via della salute, di corta e lieve che era prima del peccato. Orbene, il pensiero è di Ugo: « Primo homini aperta fuit via ad vitam brevis et levis. Nunc autem redeuntibus ad vitam (cf. riducemi a ca' per questo calle) viae demonstrantur (cf. chi è costui che ti mostra il cammino?) pro una multae, pro brevi longae (cf. la via lunga ne sospigne), pro levi laboriosae (cf. la guerra del cammino) ». E poco dopo: « Homini unum praeceptum datum est prius: ut sc. ab uno quod foris erat (l'albero della vita) abstineret. Postea ut ea quae intus erant (sc. vitia) vinceret: quod nec leve ad faciendum,

nec breve ad perficiendum. Ibi unum faciendum erat; hic facienti multa obsistunt. Obviat superbia in via humana (cf. non lascia altrui andar per la sua via); vexat invidia (questa mi porse tànto di gravezza); vexat avaritia ect. » [1].

Chi non vede qui l'origine delle fiere ostacolanti al poeta il « reditus ad vitam », cioè all'operazione virtuosa figurata come abbiamo udito da Ugo, nel colle? Questi raffronti sembrano più che sufficienti a farci ravvisare nelle tre fiere del I Canto i tre principali tra' vizi così detti capitali (superbia, invidia, avarizia) piuttosto che le tre famose disposizioni dell'Etica Nicomachea. Il che spero di dimostrare ad evidenza altrove, e, precisamente, a proposito della lupa del C. XX del *Purgatorio*, ch'è il vero punto di partenza per la soluzione del problema relativo al simbolismo delle tre fiere.

II

ENEA, S. PAOLO, DANTE

(C. II, 13-33)

Il senso generale di questi versi sembra il seguente. — Il viaggio all'altro mondo è concesso, per speciale privilegio di Dio, ad alcuni grandi personaggi, in vista di una importante missione a cui siano destinati. Così, Enea e Paolo fanno questo viaggio, l'uno per preparare la sede del papato, l'altro per confermare gli uomini in quella fede ch'è via alla salute e il cui centro di predicazione è a Roma. Perciò Dante colla premura, che finge in Virgilio, a combattere le ritrosie e la troppa modestia del discepolo, ci lascia fin d'ora intravedere che quell'andata è per lui *fatale*, e gli viene imposta, più che concessa, per un fine d'importanza mondiale. Si direbbe che Dante

---

1 Miscell. I, tit. 55.

aveva la coscienza di esser destinato a impiegare il suo genio in persuadere « il mondo che mal vive » della necessità di ristabilire l'ordine della Provvidenza, violato dalle umane cupidigie. In che cosa poi consista questo ordine, Dante ce lo dirà, sopratutto, al C. XVI del *Purg.*, per bocca di Marco Lombardo.

III

LE TRE DONNE BENEDETTE, VIRGILIO E DANTE

(C. II, 94 e segg.)

La Donna gentile, Lucia, Beatrice, Virgilio e Dante nella selva, simboleggiano, rispettivamente, la divina Misericordia, la Grazia, la Verità rivelata, la Ragione retta, l'Anima inferma.

Per un puro tratto di sua misericordia, Dio concede all'anima in peccato la grazia santificante, che sola può togliere il reato di colpa e di dannazione eterna. Per questo la Donna gentile si rivolge a Lucia, raccomandando a lei Dante, che di essa abbisogna. Ma la grazia non salva l'anima se non a condizione d'illustrarne la mente con verità d'ordine soprannaturale. Perciò Lucia chiede a Beatrice che muova a soccorrere Dante. L'istruzione poi non si riceve, se la ragione non è *retta*, cioè ben disposta. È noto, inoltre, che l'ultima disposizione a ricevere il « verbum fidei » viene dalla grazia; ma questa non esclude il concorso della natura. La *sana* filosofia può disporre strumentalmente alla fede: e Clemente Alessandrino disse che la filosofia fu, per i Greci, il pedagogo che li condusse al Vangelo. Ecco perchè Beatrice *fa andare* Virgilio da Dante, « ed il savio gentil che tutto seppe » conduce Dante a Beatrice. Perchè Virgilio è la ragione « optime disposita per philosophica documenta ».

IV

GLI SPIRITI DI QUA DALL'ACHERONTE *

(C. III, 35 segg.)

Gli spiriti di qua dall'Acheronte son designati per via, soltanto, di circonlocuzioni. Essi sono « le anime triste di coloro che visser senza infamia e senza lodo » (35, 36); « la setta de' cattivi a Dio spiacenti ed a' nemici sui » (62, 63); gli « sciagurati che mai non fur vivi » (64).

Quest'ultima designazione sembra riassumere le altre due e rappresentare la vera causa della dannazione di quegli spiriti. Evidentemente, si tratta qui di quella vita che solo può dirsi umana, consistente nell'esercizio dell'energia propria dell'uomo, e cioè del libero arbitrio, che si definisce appunto « facultas voluntatis et rationis ». E, d'altronde, il viver senza infamia e senza lode — cioè, non fare nè azioni buone in modo da piacere a Dio, nè cattive e piacenti a' nemici di Lui — altro non è che un non uso del libero arbitrio nell'ordine della moralità, sia buona, sia cattiva.

A questi sciagurati il poeta assegna una buia *campagna*, nella quale si muovono a corsa non mai interrotta, dietro a un'insegna, stimolati da vespe e da mosconi. La finzione deriva, sostanzialmente, dal testo sopra citato (N. I) di Ugo vittorino. Invero, stando al significato che vedemmo ivi attribuito a' diversi luoghi — valle, *campo*, colle — si ha, che gli spiriti in questione non trascorsero la loro terrestre esistenza nè dentro la valle, dalla quale si passa all'inferno; nè sul colle, da cui si ascende

---

* Scritti utili a consultarsi su questo argomento: ZINGARELLI, *Gli sciagurati ed i malvagi nell'Inferno dantesco* (in *Giorn. dant.* I. 255); CIPOLLA, *Che cosa è dannazione secondo il concetto dantesco* (in *Giorn. stor.* XXIII, 329); SCARANO, *Gli spiriti dell'Antinferno* (in *Studi di lett. it.*, Napoli).

al paradiso. Ma si tennero come immobili sul campo o piaggia, tra la valle e il colle, non andando nè a destra nè a sinistra, nè avanti nè indietro: non usando, così, di quella libertà per la quale « ille qui in campo est, habet facultatem ante vel retro, dextrorsum vel sinistrorsum divertendi ». Assai chiaro è il sapiente contrappasso. Questi sciagurati si mantennero, in vita, in uno stato d'inerzia, così rispetto al bene come rispetto al male; morti, son forzati a moversi senza riposo, ma sempre dentro la buia campagna, esigliati per sempre dal cielo e, al tempo stesso, rigettati per sempre dal profondo inferno: invidiosi ugualmente della sorte de' beati e di quella de' dannati per colpe positive: essi, che furono, in vita, indifferenti per l'una e per l'altra.

Ma che cosa rappresentano, precisamente, questi spiriti, nell'ordinamento generale del sacro poema? Per rispondere, convien vedere come essi si riannodino al supremo concetto informatore del poema stesso. Ora questo concetto, come chiarisce lo studio attento della *Commedia*, è l'amore, che fu ben detto da qualcuno la chiave di volta della medesima. In relazione, dunque, all'amore convien determinare la condizione morale delle anime della buia campagna. Ciò posto, se il cielo è per Dante il regno dell'amore ordinato; l'inferno, dell'amore disordinato; il purgatorio, dell'amore che va via via ordinandosi: la buia campagna deve rappresentare l'amore che non è nè diretto ne' primi beni, nè torto al male, ma ozioso, nullo e come neutrale: precisamente come l'amore di quegli angeli che — secondo un'oscura tradizione risalente, a quanto pare, a Clemente d'Alessandria — non si dichiararono nè per Dio nè per Lucifero, ma « per sè foro ». E questo stare od essere *per sè*, ben si capisce come abbia per degno contrappasso l'esclusione, nell'altra vita, dalla società e de' buoni e de' peccatori.

Così stando le cose, mi par chiaro che agli spiriti del, così detto, antinferno non sia applicabile veruno ap-

pellativo designante una speciale categoria di moralità cattiva, e che questa, appunto, sia la ragione per cui Dante non li designò che per via di circonlocuzione. E già furono, con buoni argomenti, scartati gli appellativi di *ignavi*, di *accidiosi*, di *egoisti*; nè mancano buone ragioni per rigettare anche quello di « noncurante di lode e di onore », corrispondente, nel linguaggio aristotelico, agli afilòtimi, se si tratti di onori in genere, a' pusillanimi, se de' grandi onori.

Infatti, il viver senz'infamia e senza lode non è lo stesso che essere noncurante di lode, come suppone il Flamini, per far coincidere le anime triste del v. 35 cogli afilòtimi dello Stagirita. Chè la noncuranza di lode e di onore può star benissimo insieme con altre cure: ad es., delle ricchezze e de' piaceri; mentre il vivere senz'infamia e senza lode importa un'oziosa indifferenza non solo all'onore e al disonore, ma eziandio rispetto a tutti gli altri e beni e mali intorno a cui versano tutte le altre virtù e i vizi opposti. Onde, gli spiriti dell'antinferno non sono nè difettivi nè eccessivi, nè in questa nè in quella virtù. Altrimenti, rappresenterebbero una moralità qualunque, buona o cattiva; e, invece, è chiaro che il poeta vuol presentarci in essi una moralità, per così dire, neutra; pel fatto stesso che li pareggia a quegli angeli i quali, non essendosi determinati nè per il bene nè per il male, sono il rifiuto, a un tempo, e del cielo e dell'inferno. E, ad ogni modo, son dannati! dal momento che stan dentro dalla porta infernale. Gli è che, per salvarsi, non basta non fare il male, ma bisogna operare il bene; e a far varcar la soglia di quella porta è sufficiente il semplice non uso del libero arbitrio: « ipsa inutilitas ad damnationem sufficit » (S. Bernardo).

E tale è il caso di colui « che fece, per *viltate*, il gran rifiuto » (v. 60). Il Baldini si fonda sopratutto sul termine « viltà » qui occorrente — e che Dante, nel *Convivio*, prende come equivalente di pusillanimità — per

dimostrare che i cattivi della buia campagna non sono altro che i *micropsychoi* di Aristotile. Ma, lasciando stare (perchè non necessario al fatto mio) che il termine « viltà » non ha sempre quel significato, e che Dante, nella stessa *Commedia*, lo usa per lo meno tre volte (*Inf.* III, 15 e IX, I; *Par.* XIX, 130) in senso diverso da quello del *Convivio;* si conceda pure che, nel caso nostro, significhi il vizio opposto, per difetto, alla magnanimità. Da ciò non segue per nulla, che tutti que' cattivi siano pusillanimi; ma questo soltanto, che la innominabile condizione morale di tal gente si traduce in pusillanimità, qualora si tratti di individui favoriti, d'altronde, di grandi doni di natura e che abbiano avuto occasione propizia di usarne. Ma chi potrà persuadersi che di tali individui si componesse tutta quella gente, numerosa al segno che Dante non avrebbe mai creduto essere state tante, sino a quel giorno, le vittime della morte? Le anime dotate di qualità eminenti, che le rendano idonee a grandi azioni o a funzioni altissime nella vita sociale, non hanno mai rappresentato la grande maggioranza del genere umano. Bensì non fu scarso mai il numero di quelli che, come dice il Savio (*Eccli.* 44), « perierunt quasi qui non fuerint, et nati sunt quasi non nati ».

Per conchiudere: la condizione degli spiriti dell'antinferno consiste nell'assenza d'ogni moralità spiccatamente buona o cattiva, che li renda *degni* oggetti o dell'amore o della collera di Dio. Essi non son degni che della sua nausea; e forse il poeta, in questa sua figurazione, pensava a quel testo dell'Apocalisse (III, 15) « perchè non sei nè caldo nè freddo, io ti vomiterò fuori della mia bocca »[1].

---

[1] Degli spiriti del primo cerchio parlerò nel *Riepilogo*, per quel tanto che spetta al loro posto nell'ordinamento morale del poema.

V

LE PENE DE' DANNATI DOPO LA RISURREZIONE

(C. VI, 106 segg.)

È questo il primo passo didascalico che occorre nella Commedia.

A provare che le pene de' dannati saranno maggiori dopo la generale risurrezione, si ricorre qui a un principio metafisico: — quanto la cosa è più perfetta, più sente il bene, e così la doglienza; — poi si fa osservare che, dopo la predetta risurrezione, i dannati saranno più perfetti.

Orbene: in che modo il dannato sarà un essere più perfetto? Nel XXV del *Purg.*, Dante, per bocca di Stazio, ci fara sapere che l'anima, caduta all'una delle due rive (d'Acheronte o del Tevere), si riveste, per virtù propria, d'un corpo aereo chiamato *ombra*, mercè del quale essa anima è capace, come in prima vita, di ogni sensazione e di ogni passione. Crederei, adunque, che la maggior perfezione dal poeta attribuita al dannato risuscitato consista nella maggior perfezione del corpo carneo rispetto all'aereo. Così, in forza dell'invocato principio, si ha che l'anima del dannato, riunita al corpo di prima, sarà capace di sensazioni più vive e meglio disposta al senso del dolore.

Come si vede, l'argomento di Dante conchiude a un aumento *intensivo* di pena: il dannato risorto avrà un senso più acuto de' suoi tormenti.

Ma se si scarta quell'ombra, e si pone che l'anima sia ora sola a patire, convien dire che l'anima, riunita al suo corpo, continuerà a patire colla stessa intensità ciò che pativa separata; e *inoltre* patirà ciò che sarà capace di patire in unione col corpo. Dimodochè i tormenti del dannato cresceranno *estensivamente* « ita ut non maiora quae prius, sed plura quam prius patiatur tormenta ». E

questa, se non erro, è la sentenza comune de' teologi: ed è analoga a quella della beatitudine degli eletti dopo la risurrezione.

VI

LA FORTUNA

(C. VII, 73-96)

Ciò ch'è detto qui della Fortuna, non sembra esser altro che l'interpretazione cristiana d'un mito secondo le ben note idee de' tempi di Dante sul valore delle favole. La mitologia era allora riguardata come un travestimento fantastico e un'espressione poetica di altissime verità religiose provenienti dalla rivelazione primitiva. La Fortuna, venerata qual dea da' Gentili, non sarebbe che un'Intelligenza beata, ministro della divina Provvidenza nella distribuzione di que' beni che diconsi appunto *di fortuna*. Onde la dea Fortuna non sarebbe che l'espressione figurata della legge provvidenziale riguardo all'uomo, per ciò che riguarda la distribuzione de' beni esteriori: in quanto Dio si serve, anche in questa, del ministero degli angeli beati[1].

---

[1] Della *Fortuna* dantesca si occuparono, tra altri, P. PAGANINI, *Alcune osservaz. sulla F. di D.*; Lucca 1862 — O. D'UVA, *Il c. VII dell'Inf. e la F. d.*, Trani, 1901 — L. RAFFAELE, *La F. nella D. C.*, Catania, 1902.

VII

LE ANIME DELLO STIGE

(C. VII, 110 segg. e C. VIII, 37-63)

Quali vizi son puniti nello Stige? Questione intricatissima, e più importante di quel che, a prima vista, potrebbe sembrare.

Dirò prima ciò che a me sembra risultare dall'accurata ispezione del testo, poi riporterò ed esaminerò le vedute, più recenti e più in corso, de' dantisti.

Tutto ciò che sappiamo di certo sulla condizione degli spiriti in questione, è contenuto nelle seguenti parole di Virgilio (VII, 115-18):

. . . . Or vedi
l'anime di color cui vinse l'ira:
ed anche vo' che tu per certo credi,
che sotto l'acqua ha gente che sospira.

Adunque, *due* categorie di dannati: gli uni visibili alla superficie; gli altri invisibili, fitti nel limo. Colpa de' primi: « cui vinse l'ira »; de' secondi: « tristi fummo, . . . portando dentro accidioso fummo ». Da quanto poi dirà Virgilio, nel C. seg., di Filippo Argenti, non si rileva per nulla che questo spirito bizzarro rappresenti una terza categoria, distinta da ciascuna delle due già presentate. La pena è quella, nè più nè meno, della prima categoria: delle genti fangose, cioè, con sembianti offesi, percotentisi a vicenda con la testa col petto coi piedi, e troncantisi a brano a brano coi denti. L'Argenti è dunque uno cui vinse l'ira, nè più nè meno di quegli « altri cani » tra' quali Virgilio lo ricaccia, alla malora. Solo è fatta menzione del suo orgoglio: cioè della disposizione d'animo che, come nobile ricco potente, lo rendeva più insofferente della *parvipensio*, causa principale e, si può dire, unica dell'ira. Ci adiriamo per questo che non ci

vediamo tenuti nel debito conto: e tanto più, quanto più alto è il concetto che si ha della propria eccellenza. E l'Argenti era una di quelle tante teste piccole cui la nobiltà, le ricchezze, le aderenze ispirano una stima esagerata di sè, e perciò montano sulle furie alle più piccole e, talora, anche solo supposte mancanze di riguardo da parte degli altri.

Men chiaro riesce Dante nella designazione del vizio proprio delle anime che stanno sott'acqua fitte nel limo. Ad ogni modo, però, questo è chiarissimo: che qui non si fa cenno se non di *tristezza* e di *fummo accidioso* che si genera e si alimenta dentro l'anime de' tristi. Ciò posto, se si pensa: 1) che lo stesso vizio era designato in alcune liste col nome di tristezza, in altre con quello di accidia; 2) che s. Gregorio pone l'accidia come un parto (perciò un *portato*) della tristezza; 2) che in alcuni scrittori l'accidia è considerata come una certa « vaporatio tristis et melancholica »: è più che ragionevole il supporre che Dante, per designare l'accidia, sia ricorso a quella circonlocuzione, con la quale egli veniva come a conciliare insieme le diverse appellazioni di quel vizio. E precisamente: egli considerò l'accidia come un portato, un'evaporazione della tristezza; e la tristezza, non precisamente come prostrazione dell'anima, ma come umor nero *(melancholia)* da cui sorge e si alimenta fumo accidioso, cioè i sospiri proprii dell'accidia di chi si attrista e scoppia in lamenti per l'incomodo annesso all'esercizio della virtù. Il contrappasso di questi sospiri è appunto accennato nei sospiri che fanno pullulare l'acqua stigia alla sua superficie.

Due soli vizi, adunque, son puniti nello Stige: l'ira e l'accidia. Abbiamo così, che fuori di Dite son flagellati i rei de' cinque vizi, per così dire *umani*: lussuria, gola, avarizia, ira, accidia; dentro poi ad essa città, sarebbero puniti i rei di superbia e d'invidia: de' vizi, cioè, caratteristici del demonio e che son detti, perciò, *diabolici* da'

Padri e da' Dottori. Ma non sono di questo parere tutti i dantisti[1].

Alcuni, infatti, vorrebbero relegati nello Stige tutti i peccatori elencati nel *Purgatorio* de' quali non si fa espressa menzione nell' *Inferno*.

Secondo il Flamini, preceduto in ciò dal Balbi, nella « pingue palude » non ci sarebbero che spiriti *iracondi*, scompartiti in tre categorie corrispondenti alle tre forme aristoteliche dell' ira: furore, rancore, tumore. Delle due prime forme si parlerebbe nell' ultima parte del C. VII, a cominciare dal v. 109; della terza, al C. VIII, ne' vv. 31-63.

Il Baldini sostiene che, nell' inferno dantesco, tutti i sette vizi son puniti nella regione dell' incontinenza sotto l'aspetto di peccati speciali ed attuali; dentro Dite poi, come peccati capitali, ossia *radici* di tutti gli altri. Egli impiega due lunghi capitoli[2] per dimostrare che la superbia è punita nell'Argenti, e l' invidia, insieme con l'accidia, nelle anime che si accusano d'esser state triste in questo mondo. Così, quattro, non due soli, vizi converrebbe riconoscere puniti nello Stige.

Rimandiamo senza risposta la prima opinione, come quella che ha tutta l'aria di asserzione affatto gratuita. Quanto a quella del Flamini, basti osservare che la spregiudicata ispezione del testo non permette di ravvisare nello Stige se non l' iracondia *genericamente* presa e l'accidia, o tristezza accidiosa che dir si voglia.

Merita, invece, un più diligente esame l'opinione

---

1 Per più ampie notizie circa la presente questione si possono consultare:

M. Scherillo: *Accidia, invidia e superbia* (in « Nuova Antologia » nov. 1888). — G. Del Noce: *Lo Stige dantesco* (Città di Castello, 1893). — L. Filomusi Guelfi: *Gli accidiosi e gli invidiosi nell'Inf. dant.* (in « L'Alighieri » 1889). — A. Dobelli: *Superbi e invidiosi nella prima Cantica* (in « Giornale Dantesco ». 1894).

2 Cf. op. c. capp. IV e V.

del Baldini. A stabilire la quale, egli osserva anzitutto, che avendo Dante collocato ne' cerchi 2°, 3°, 4°, gli incontinenti (aristotelici) delle cose veneree, della gola, del lucro, e nello Stige — come tutti ammettono — gl' incontinenti dell' ira: è ragionevole supporre che il poeta abbia posto nella regione dell' incontinenza anche gl' incontinenti dell'onore, cioè i superbi, che, nella lista aristotelica, seguono a' predetti, e che abbia anzi completata quella lista aggiungendovi gl' incontinenti della tristezza, la quale, non vinta, può diventar peccato grave sotto le due forme d' invidia e di accidia.

L' Argenti rappresenterebbe l'incontinenza circa gli onori, cioè la superbia. Di lui, osserva il Baldini, si dice che è furioso in inferno perchè fu orgoglioso in vita: che, dunque, l' ira non *fu* il suo peccato, ma *è* la sua pena. Ora orgoglio è sinonimo di superbia e, d'altronde, Dante non ci dice in verun modo che l' Argenti fosse un iracondo.

All'obbiezione — che potrebbe farsi — dedotta dalla unità di regione e dall' identità di pena in cui sarebbero compresi e con cui puniti insieme irosi e superbi, risponde che la superbia ha figliazioni ben più numerose che non i vizi precedenti; perciò, il poeta avrebbe avuto occasione di trattare della superbia anche più avanti, assai a lungo. Di essa, adunque, come peccato *speciale* ha stimato opportuno sbrigarsi nella maniera più spiccia, per evitare ogni ripetizione. E la stessa risposta andrebbe data all'obbiezione possibile a farsi rispetto all' invidia, nel caso che la si potesse scoprire anch'essa nello Stige.

A una seconda difficoltà, dedotta da ciò che non sembra potersi la superbia annoverare tra' peccati d' incontinenza, risponde il Baldini che Dante potè annoverarvela fondandosi sulla dottrina di s. Tommaso, e aggiungendovi un po' del suo. Infatti, l'Aquinate (II, II, 162, 3) insegna che, essendo *l'arduo* l'oggetto della superbia, questa risiede nell' irascibile. Ed è ben vero che il s. Dottore intende

dell' irascibile in senso largo (nel qual senso, soltanto, lo si può attribuire alla volontà, ch'è il vero soggetto della superbia); Dante, però, usando della sua solita libertà, fece tutt'uno dell' irascibile in senso largo e di quello in senso stretto. Così potè porre la superbia nel ramo *irascibile* dell'appetito sensitivo e farne un peccato d'incontinenza. Fin qui per la superbia.

Per ciò che spetta all' invidia, Dante avrebbe trovato in s. Tommaso trattata a lungo la passione della tristezza che può divenire peccato mortale. Il s. Dottore enumera quattro sottospecie di tristezza, tra le quali l' invidia e l'accidia. Pare, adunque, che Dante confinando la tristezza in fondo allo Stige, debba aver voluto colpirla con tutte le sue ramificazioni colpevoli. Per tal modo il poeta, ponendo la tristezza come madre dell' invidia e dell'accidia, completò la lista aristotelica degli incontinenti: giacchè peccare per passione è incontinenza, secondo Dante.

Son queste le principali ragioni sulle quali il Baldini appoggia le sue vedute sulla condizione degli spiriti puniti nello Stige. Altre ragioni ad esse coordinate verranno accennate nelle risposte che farò a quelle, e che sono unicamente intese a rilevare la mancanza di vera forza dimostrativa in tutto ciò che l'autore adduce in favore della sua tesi.

E conviene, anzitutto, prendere ad esame le considerazioni sulle quali egli fonda il suo sistema. Movendo dal doppio aspetto sotto il quale vanno considerati i sette vizi — cioè, e di peccati capitali e di peccati attuali speciali — egli osserva che, se è possibile, nel purgatorio dantesco, una distribuzione graduatoria, secondo l'ordine di gravità, di que' vizi considerati come capitali, essa non è possibile nell'inferno, dove si puniscono le colpe attuali, non già le loro radici, come nel purgatorio. E ciò per la ragione, che nessuno di que' vizi inchiude l'idea di maggior gravità rispetto alle colpe che da esso provengono. Così, chi uccide il padre per entrare più presto in possesso del

patrimonio, è più reo come patricida che come avaro: ond'è chiaro che la graduazione delle colpe attuali non può corrispondere a quella delle loro radici. Quindi, in ciascuno de' quattro grandi compartimenti dell'inferno — incontinenza, violenza, frode, tradimento — distribuiti secondo l'ordine di gravità si dovranno trovare i sette vizi in qualità di capitali o di radici. Ma, d'altronde, è chiaro che essi sono anche peccati mortali speciali, e che, sotto questo aspetto, non possono trovarsi in ciascuna di quelle quattro regioni, ma in una sola. E in quale, precisamente? È chiaro: nella regione dell' incontinenza, dove, appunto, troviam punite, in qualità di peccati speciali, la lussuria, la gola, l'avarizia e l' ira. Nello Stige, adunque, convien credere che siano punite, in qualità di peccati mortali speciali — oltre l'ira e l'accidia, che quasi tutti ammettono — anche la superbia e l'invidia. Tanto più, che questi peccati per sè presi non implicano necessità veruna d'ingiuria.

Ma, a dir vero, non si vede come differiscano d'aspetto i peccati de' quattro primi cerchi infernali (lussuria, gola, avarizia, ira) da quelli delle quattro ultime cornici della santa montagna: la gola di Ciacco, ad es., da quella di Forese. Questi purga le reliquie di quello stesso peccato speciale attuale di cui Ciacco sconta la pena eterna nell'inferno. Il fatto è, che, come risulta chiaro dal discorso di Virgilio nel XVII del *Purg.*, i sette vizi principali son ravvisati dal nostro poeta come sette supreme categorie di amore disordinato, alle quali si riducono tutti gli altri vizi, non come prole a genitori, ma come specie a generi. Infatti, per Dante, la loro principalità o supremazia non dipende, come per s. Tommaso, dalla somma appetibilità de' loro fini, ma dalla suprema divisione dell'oggetto dell'appetito: il bene e il male. A quel modo, adunque, che i sette vizi esauriscono nel purgatorio tutta

l'estensione del male morale in ragione di generi supremi, debbono, sotto questa stessa ragione (ch'è l'unica ravvisata in essi dal poeta), esaurirla anche nell'inferno: di modo che, supponendoli puniti tutti nella regione dell' incontinenza, non rimane più nessuna colpa da punire entro Dite. Dunque non è ammissibile l'ordinamento dell'inferno dantesco concepito dal Baldini.

Ma passiamo ora alle ragioni colle quali egli s'ingegna di dimostrare la presenza della superbia e dell'invidia nello Stige.

— È ragionevole, si dice, pensare che Dante abbia voluto esaurire la lista aristotelica degl' incontinenti, pigliandone anche quelli circa gli onori, che non sono poi altro che superbi, come si può dimostrare ragionando su diversi testi di s. Tommaso. — A ciò si può rispondere, che non è neppure irragionevole supporre che Dante, come s'è preso la libertà di aggiungere a quella lista gl'incontinenti della tristezza, così gli sia piaciuto di prendere da essa quello, soltanto, che conduceva al fatto suo. Onde nulla ci obbliga, finora, a riconoscere nell' Argenti altri da uno di que' tanti *cui vinse l'ira.*

— Ma è detto che l'ombra di costui è laggiù furiosa, perchè egli fu orgoglioso da vivo: l'ira *è* dunque la sua pena, non *fu* il suo peccato. — R. Anche le anime viste per le prime sono furiose: Dante non ce lo dice espressamente, ma ce lo fa capire abbastanza colla viva pittura de' loro atti. Il furore non è la stessa ira, ma il parossismo dell'ira, ch'è dato in punizione agl'iracondi in vita.

— Il fatto è, però, che Filippo ci vien presentato come orgoglioso — sinonimo di superbo — nè si dice in verun modo di lui che fosse un iracondo. — R. Non v'à dubbio che orgoglio è spesso sinonimo di superbia, ma non sempre. Nel caso nostro, Dante ci spiega abbastanza chiaro il vero senso dell'epiteto *orgoglioso* col verso che segue poco dopo: « Quanti si tengon or lassù gran regi ». Si tratta niente più che di quella pettoruta alte-

rezza che accompagna l'esagerata stima della propria condizione sociale e ne esige una corrispondente da parte degli altri. È, press'a poco, l'orgoglio del pavone e del colombo (cf. *Pg.* II, 126) quando fan ventaglio della coda e vanno intorno impettiti colla brama, si direbbe, di essere vagheggiati ed ammirati. Orbene, quest'autostima (che, peraltro, nasce bene spesso più da una certa piccolezza di cervello che da vera cattiveria) ha sempre luogo nella superbia — e perciò l'orgoglio, è di regola, sinonimo di superbia — ma non merita ancora il nome di superbia, qualora si limiti a produrre quella fierezza di cui sopra. A quel modo, invero, che l'umiltà non consiste precisamente nell'aver bassa stima di sè, ma nel tenersi basso (tenere se in imis) in conseguenza di essa: così la superbia ha luogo solo quando dall'alta stima di sè stesso si svolge l'appetito di montar su (excelsa petere, appetitus excellentiae) e sempre più su, stante la sconfinata estensione di quell'appetito. E Dante potè benissimo considerare, nel nostro messere, l'esagerata autostima solo in quanto fu causa di quella soverchia suscettibilità che lo rendeva iracondo. E se non spiattellò addirittura questo epiteto, è perchè credette che parlasse abbastanza chiaro l'identità della regione e della pena.

L'obbiezione dedotta dall'identità di regione e di pena, che avrebbe luogo per la superbia e per l'ira (e altrettanto dovrà intendersi per la stessa identità riguardo all'accidia ed all'invidia) è forte assai, e ben a ragione su di essa insisteva il D'Ovidio. Non si capisce, invero, come ad un peccato, qual'è la superbia, potesse Dante non assegnare un cerchio ed una pena speciale. La risposta del Baldini non soddisfa. Sia pure, che la superbia abbia una numerosa figliuolanza di cui si tratterà poi a lungo. Ma sta sempre che essa, anche come peccato speciale, ha un'importanza tutta sua, che non poteva non interessare l'arte del poeta, se questi, come si pretende, avesse inteso di trattare tutti i vizi prima d'entrare in Dite. Per tacere

che anche l'avarizia è madre assai feconda: eppure ha il suo cerchio e la sua pena.

Ancor meno soddisfacente è la risposta alla seconda obbiezione dedotta dall'inconveniente, gravissimo, che sembra presentare il riporre la superbia tra' peccati d'incontinenza. Il Baldini, al solito, s'ingegna di accomodare la faccenda ricorrendo alla *Somma*, come abbiamo veduto. Ma egli sembra aver, qui, dimenticato un passo assai notevole del *Convivio* (del quale parlerò altrove a proposito del XVII del *Pg.*) onde si rileva ben chiaro che Dante non conobbe la vera natura dell'irascibile: perchè ne fa una branca dell'appetito concupiscibile di Aristotele e degli Scolastici, e non vede già nell'irascibile lo slancio verso l'arduo, ma la fuga dal « contristabile secundum sensum » [1]. Dante, adunque, non ha conosciuto il testo citato di s. Tommaso; per ciò stesso, ei non avrebbe potuto ridurre la superbia all'incontinenza, se non facendone una tendenza dell'appetito al « *decletabile secundum sensum* »: una specie, vale dire, di lussuria o di gola. Il vero è, che Dante non potè aver pensato mai di ridurre all'incontinenza il peccato più malizioso di tutti e che segna, perciò, il colmo dell'ingiustizia. E Dante ben sapeva che questa non può aver sede se non nella volontà. E tanto basti per la superbia.

Per ciò che spetta all'invidia, pur concedendo al Baldini che Dante abbia trovato in s. Tommaso l' invidia come ramificazione, al pari dell' accidia, della tristezza, non si è per nulla obbligati a credere che Dante abbia, adunque, accolto tutte e due quelle ramificazioni per la tristezza punita sotto lo Stige. Invero, dalla tristezza *può* nascere l'invidia, come *può* nascere l'accidia. Ciò posto,

---

[1] Basterebbe, a mio avviso, questo solo fatto a infermare l'asserzione del B. e di altri, che Dante fosse uno studioso assiduo della Somma T.; chi pensi la larga parte che il s. Dottore ha fatto, in quest'opera, alla lucida trattazione dell'appetito sensitivo.

che cosa può vietarci di credere che a Dante sia piaciuto di presentarci quella passione come madre soltanto dell'accidia? Qui, almeno, nessuno potrebbe rimproverarlo di poca fedeltà al suo maestro.

Conclusione: nulla ci obbliga ad accettare l'ordinamento dell' Inferno, proposto dal ch. autore. E riteniamo per certo, che dentro Dite si continua la visita a' vizi non incontrati di fuori, e considerati sotto la ragione comune di amore torto al male. Continua, adunque, anche rispetto a Dite, la corrispondenza dell'ordinamento della prima con quello della seconda cantica. Con questa sola differenza: che quell'amore, nel purgatorio, è considerato e distinto secondo le cause da cui procede (speranza di eccellenza, tristezza per l'altrui bene, adontamento per ingiuria ricevuta); nell'inferno, invece, secondo i mezzi (violenza e frode) che mette in opera per giungere al suo fine, cioè all'ingiuria. E tanto basti per ora: chè di questa corrispondenza avrò occasione di discorrere più a lungo altrove.

Piuttosto, è debito di lealtà, dopo d'aver esaminato le ragioni del Baldini in favore della sua tesi, prendere in considerazione anche quelle ch'egli oppone alla sentenza del Flamini circa la perfetta corrispondenza di tutto l'ordinamento dell'Inferno a tutto l'ordinamento del Purgatorio: sentenza ch'è pur quella che io sostengo e credo fermamente essere la vera.

Osserva, dunque, il Baldini che, ammettendo una tale corrispondenza, i peccatori di Dite dovrebbero corrispondere agli spiriti purganti delle tre prime cornici della sacra montagna. Ora, i sodomiti, ad es., e i seduttori di donne per conto proprio non sono nè superbi, nè invidiosi, nè iracondi, ma semplicemente lussuriosi.

R. — I sodomiti e i seduttori son di que' lussuriosi ne' quali l'indomita cupidiglia è giunta a far ledere un diritto: e sotto questo aspetto, soltanto, son considerati come dannati nell'inferno, dove scontano la colpa attuale d'ingiuria, non già la sua radice, che, come insegna lo stesso

Baldini, non è punita nell'inferno. Nel purgatorio, invece, son puniti come lussuriosi nell'ultima cornice; ma che cosa ci vieta di credere che siano stati puniti, come rei d'ingiustizia, in qualcuna delle prime cornici? Nell'inferno, la colpa è punita solo sotto il suo aspetto più grave, perchè non è ivi possibile il passaggio da un cerchio ad un altro; ma nel purgatorio dantesco questo passaggio si dà: onde nulla osta a che uno spirito purghi prima l'infrazione del diritto in una cornice, poi il diletto che s'è preso, in un'altra. Così, c'è sempre corrispondenza tra le regioni dell'inferno e quelle del purgatorio.

Un'altra obbiezione: Troviamo in Dite i violenti contro Dio e i violenti contro sè stessi, mentre dal purgatorio inferiore è escluso espressamente l'amore che torce al male sia proprio, sia della prima Causa.

R. — A meno che non si voglia metter Dante in contraddizione con sè stesso, convien supporre, come certo, che per lui non sia la stessa cosa odiare, ossia voler male, e far violenza. Per ciò, se troviamo in Dite de' suicidi, de' biscazzatori, de' bestemmiatori, dobbiamo supporre che, nel pensiero di Dante, le tre prime cornici possono ricettare anime purganti le reliquie della violenza usata sia contro Dio, sia contro sè stesse. Naturale poi, che, per informazioni più precise, converrebbe rivolgersi allo stesso fabbricatore delle sette cornici.

VIII

IL SIMBOLISMO DELLE TRE FURIE

(C. IX, 35-63)

Colla scorta e coll'aiuto della ragione mossa dalla fede e protetta dalla grazia, Dante ha superato felicemente tutti gli ostacoli che i demoni sinora gli opposero, nella considerazione de' vizi puniti fuori della città di Dite. Ora che egli si accinge a penetrare nell'abisso della malizia diabolica, al che dovrà seguire la sua piena conversione, il nemico scatena contro di lui, per così dire, tutte le forze dell'inferno (cf.: i più di mille dal ciel piovuti), tentando di aizzare in suo danno la furia delle passioni, le quali, mediante la irresistibile attrattiva del piacere, finirebbero per rendergli amabili que' delitti diabolici, de' quali appunto e' s'accinge ora a considerare la deformità, per abborrirli e detestarli.

Tutto ciò è in piena conformità con le dottrine di Lattanzio, interprete, qui, delle tradizioni classiche: dottrine, che Dante poteva con assai maggior fondamento supporre famigliari al comune de' suoi lettori, che non i libri d'Aristotele e de' suoi commentatori. Dice, infatti, Lattanzio[1] che « tres sunt affectus qui homines in omnia facinora praecipites agunt: ira, cupiditas, libido. Propterea poëtae tres furias esse dixerunt, quae mentes hominum exagitant... » Dall'*ira* mal governata, ei fa derivare le contese, le espulsioni, le guerre ingiuste, le stragi; dalla *cupidigia* le frodi, i latrocinî, i veleni, i falsi testamenti; dalla *libidine* gli adulterî, gli stupri, le corruzioni d'ogni fatta. Ora, ciò che dà forza alle passioni (*affectus*) per precipitare l'uomo ne' *facinora*, ossia ne' delitti con cui si nuoce altrui, è, specialmente, l'attrattiva del piacere. E Lattanzio lo prova con un passo del *Cato maior*: « Stupra

[1] Cf. *Divin Instit.* VI, 19 ed *Epitome*, 61 e 62.

vero et adulteria et omne flagitium nullis excitari aliis illecebris, nisi voluptatis ».

Ciò posto, che cosa è quell'improvvisa apparizione delle furie anguicrinite e tinte di sangue, invocanti in lor soccorso Medusa, per far Dante di smalto, se non un tentativo, da parte del demonio, di accendere in lui quelle passioni che, divenute furiose, lo trascinerebbero coll'attrattiva del piacere, a' delitti e violenti (accennati in quel *di sangue* tinte) e frodolenti (accennati nei serpentelli e nelle ceraste)? Invero, tutti gli antichi scrittori ch'ebbero occasione di parlar del Gorgone — *mirae pulchritudinis caput*, come dice Tullio — ravvisarono in essa la potente attrattiva de' beni sensibili; e nell'impietrimento ch'esso produce in chi lo rimiri, lo « stupor quo torpescunt animi » nel fissarsi in qualche falsa immagine di bene (Cf. Servio in VI *Aen.* 289). In forza, appunto, di questo *stupor*, l'uomo vien ridotto in balìa delle sue passioni, che lo trascinano, ormai senza ripugnanza da parte di lui, ad ogni misfatto. Onde ben si capisce il significato dell'avviso di Virgilio « volgiti indietro » e dell'avere egli stesso chiusi gli occhi al suo alunno. Udiamo ancora Lattanzio: « Oculorum voluptas percipitur ex rerum pulchritudine; aurium, de vocibus suavibus... quibus omnibus virtus repugnare fortiter debet, ne his illecebris irretitus captus delinitus animus... ad poenam perpetuam deprimatur » (Cf. nulla sarebbe del tornar mai suso).

« A blandimentis voluptatum procul *abstrahendus* est animus » ecco, in poche parole — che sono di Seneca *morale* (Ep. 52) — il succo morale della dottrina nascosta « sotto il velame degli versi strani »[1], che non è poi molto difficile a cogliersi da un intelletto sano, qualora ci si attenga al tradizionale simbolismo delle Furie e di Medusa. Se invece, col Flamini, nelle Furie si voglia scorgere il

---

[1] Cf. anche Marziale IX, 26: avertam vultus. tanquam mihi pocula Gorgon porrigat.

forsennato appetito d' ingiuria, e in Medusa l'abito, parimente, d' ingiuria: avremmo qui una veduta affatto personale del poeta. E allora si stenta a capire, come egli possa fare appello non più che alla *sanità* dell' intelletto del lettore, per afferrare una dottrina contenuta in simboli fabbricati dalla sua fantasia. Ancor più difficile riesce a capire come l'uomo, guardando in faccia all'abito d' ingiuria, cioè al Gorgone, impietrisca, ossia contragga l'indurimento del cuore, che si vorrebbe simboleggiato nello smalto. Ma Dante, entrando in Dite, si propone appunto di guardare in faccia a tutti i peccati d' ingiuria a fine, precisamente, di non cadere in quell' indurimento!

IX

LE DOTTRINE ETICHE DEL CANTO XI *

Si tratta ora di determinare le vere fonti del sostrato dottrinale dell' inferno dantesco, e specialmente della parte principale di esso, cioè della città di Dite. E mi propongo di dimostrare, che la divisione primaria de' peccati, in esso inferno puniti, è di origine patristica teologica; e la suddivisione del secondo (ed ultimo) membro, cioè de' peccati d' ingiustizia, deriva tutta quanta da Cicerone, esclusa affatto ogni influenza d'Aristotele o di s. Tommaso. Siccome poi, al v. 80 di questo canto, si fa il celebre appello alla « tua Etica », e in questa citazione comparisce pure la « matta bestialità » : rimarrà a vedere, in qual senso possa dirsi aristotelica la principale divisione de' peccati, e se la bestialità costituisca, nella mente di Dante, un membro di questa divisione: in altri termini, se l'inferno

* A proposito dell'autenticità di questo canto. sulla quale ci fu chi osò affacciare dubbi infondati, si veda: **L. Righetti,** *Di un canto falso della D. C.*; Roma, Forzani 1908.

dantesco sia bipartito, secondo una divisione bimembre, dal poeta trovata nella tradizione cristiana; oppure tripartito secondo le tre famose *disposizioni* dell'Etica Nicomachea.

§ 1° — *La divisione primaria de' peccati*

È per tutti certissimo, che entro Dite è punita la malizia. Ora, dice Virgilio a' vv. 22, 23, che « d'ogni malizia ch' odio in cielo acquista, ingiuria è il fine ». Ogni atto, cioè, che rende l'uomo semplicemente degno dell'odio di Dio [1], ha per obbietto la lesione di un diritto (in-ius): diritto che, secondo una bella definizione di Dante — in *De Monarchia* — è « realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae, servata, hominum servat societatem; corrupta, corrumpit ». In Dite, perciò, son puniti i reati d'ingiustizia propriamente detta, cioè del vizio contrario alla giustizia in senso stretto, alla « perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuens »: alla virtù sociale, adunque, che sola rende possibile l'umana convivenza e, come tale, s'ebbe il notissimo elogio dello Stagirita.

Adunque, fuori di Dite — per conseguenza che Virgilio lascia sottintendere — saran puniti i peccati che non escono dalla cerchia dell'individuo: que' disordini d'appetito che non turbano la proporzione tra uomo e uomo, e son perciò compossibili con la convivenza sociale. Questi peccati, s. Agostino li chiama *flagitia*, e dà a' primi il nome di *facinora*. Gioverà riportare il testo del s. Dottore, in cui è accennato anche il passaggio dal *flagitium* all'ingiustizia. « Quod agit indomita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus *suum*, flagitium vocatur; quod autem agit ut *alteri* noceat, facinus dicitur. Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt. Quae, cum exinaniverint animum et ad quandam egestatem per-

[1] Cf. il biblico « Odisti omnes qui operantur iniquitatem » Ps. 5.

duxerint, in facinora prosilitur, quo removeantur impedimenta flagitiorum aut adiumenta quaerantur »[1]. Anche Ugo conosce questa divisione: « Peccata criminalia sunt quibus Deus vel proximus multum offenditur; vel ipse qui facit maculatur » [2]. E che Dante conoscesse il passo citato di Agostino, o altro simile, lo si rileva chiaro da *Pd.* XV, 1, ove è detto che, come l'amore ordinato si risolve in volontà benigna (benefica), così la *cupidigia* si risolve in volontà *iniqua* (cioè ingiusta maligna malefica).

È perciò evidente che la malizia di cui è parola al v. 22, è sinonimo d'ingiustizia; nel che Dante s'attiene sempre ad Agostino, che, nel *Sermone* 353, scrive: « quid est malitia nisi nocendi amor? ». Dalla malizia così intesa — e che, come vedremo, è tutt'altra cosa dalla malizia aristotelica nel luogo citato — si distinguono i peccati di carattere puramente etico e non giuridico, quali sono tutti gli eccessi dell'indomita cupidigia limitantisi alla corruzione dell'anima o del corpo del peccatore, come abbiamo udito da s. Agostino. E questi eccessi, Dante li fa punire fuori di Dite.

Parmi che dal sin qui detto si possa legittimamente inferire 1) che la divisione primaria de' peccati puniti nell'inferno dantesco è: in peccati di carattere puramente etico, e in peccati di carattere etico giuridico, compresi da Dante sotto il nome di malizia; 2) che questa divisione deriva al poeta dalla tradizione cristiana. Come poi i dannati del *primo* e del *sesto* cerchio entrino nella predetta bipartizione, sarà detto altrove.

Ma che dire, intanto, dell'uso, che fa Dante, di questa divisione, considerando *ogni* peccato d'ingiustizia come più grave di *ogni* peccato non contrario a giustizia? E si parla, com'è chiaro, di peccati mortali. Certo, l'eccellenza della virtù cui si oppone un pec-

---

1 *De Doctr. Christ.*, III, 16.

2 *De Sacram.* Lib. II, Pars. XIII, c. 1.

cato, è un buon criterio per giudicare della sua gravità; ma non l'unico. Si dànno altri punti di vista, pe' quali un disordine puramente etico può superare in reità un atto d'ingiustizia, anche grave. Senonchè il poeta non sottilizza al pari del filosofo. Dante s'accontentò della verisimiglianza proveniente dall'opposizione generica della malizia alla virtù sociale, per cacciare, indistintamente, nel « profondo inferno », *tutti* e *soli* i violatori della giustizia. Ei ben sapeva — e supponeva lo capissero i discreti lettori — che i suoi versi non erano un trattato di morale, e che il suo inferno non era, alla fin fine, quello della divina giustizia, ma un inferno poetico, costruito dalla sua fantasia.

§ 2° — *L'ordinamento morale della Città di Dite*

La malizia può essere violenta o frodolenta; e questa è più rea di quella: ecco la divisione e distribuzione fondamentale dell'ingiustizia nell'inferno dantesco. Qual'è, qui, la fonte del nostro poeta?

Una spregiudicata ispezione della lettera fa pensar subito a un ben noto testo del *De officiis* di M. Tullio: libro che sappiamo con certezza essere stato famigliare a Dante. Con quel testo, infatti, si spiega in modo al tutto naturale ed evidente l'ordinamento della città di Dite nelle sue linee fondamentali ed essenziali.

Senonchè si volle da alcuni[1], anche per questo ordinamento, cercar la fonte nell'Etica di Aristotele: sebbene Dante si richiami all'autorità di questo solo in ordine a giustificare la primaria divisione e distribuzione del male morale, non già per ciò che riguarda le suddivisioni. E precisamente nel c. II del L. V della *Nicomachea* si credè scoperta la vera fonte dell'ordinamento di Dite. Ivi il Filosofo, dopo aver divisa la giustizia in distributiva e commutativa, e suddiviso quest'ultima a seconda che la

---

[1] Cf. Baldini, op. cit., p. 220 e segg.

commutazione può essere o volontaria o involontaria; procede a un'ulteriore suddivisione, come segue: « Involuntariarum autem (commutationum) aliae quidem *occultae*, puta furtum, moechia, veneficium *etc*; aliae autem *violentae*, puta verberatio, vinculum, mors, rapina *etc* » c. II, 1130-31.

Ma ci vuol poco a scorgere che le vedute del poeta son qui lontane le mille miglia dalla dottrina della sua pretesa fonte. Invero, quella che per Dante è divisione primaria ed immediata, non è, per il filosofo, se non divisione di suddivisione del concetto di giustizia! E quel che ancor più monta, si è, che la divisione aristotelica procede, com'è dovere, a base dell'*oggetto*, che solo può specificare gli atti e gli abiti; mentre quella di Dante è a base del *modo* con cui si esercita l'ingiustizia, presa genericamente.

Diremo qui, che il poeta fa uso della sua solita libertà nell'uso delle fonti? Ma è troppo chiaro, che non già d'un ingegnoso rimaneggiamento si tratterebbe, nel nostro caso: sì bene d'una strana deformazione, che assai male s'accorda col rispetto profondo di Dante per l'autorità del Filosofo. D'altronde, l'ordinamento di Dite presenta tante e tali deficienze dal lato scientifico e razionale, da obbligarci, per la stima dovuta al genio dell'Alighieri, ad escludere affatto da lui ogni intenzione di uniformarsi all'*Etica* nella costruzione del basso inferno.

E l'esame sereno della lettera ci fa toccare con mano che la fonte unica, o almeno principalissima, dell'ordinamento in questione è il testo summentovato di M. Tullio. Del qual testo, peraltro, si fa qui, come sarà facile vedere, un uso subordinato esclusivamente a' fini estetici morali politici del poema: un uso, per ciò stesso, al tutto poetico, e che non solo non suppone, ma esclude addirittura ogni influenza sia di Aristotele, sia di qual si voglia altro filosofo o dottore.

Ecco poi l'accennato notissimo testo di M. Tullio: « Cum autem duobus modis, id est aut vi aut fraude, fiat

iniuria... utrumque ab homine alienissimum, sed fraus odio digna maiore. *Totius* autem *iniustitiae* nulla capitalior est, quam eorum qui tum cum maxime fallunt, id agunt ut viri boni esse videantur » [1].

Di qui i tre punti essenziali della partizione dantesca de' peccati d'ingiuria:

A) che ogni fine d'ingiuria può contristare il prossimo o con violenza o con frode;

B) che la frode più spiace a Dio;

C) che di tutte le forme d'ingiustizia la più rea e la degna di maggior pena è la frode in chi si fida, identificata dal poeta col tradimento.

Che poi non occorra cercare altrove che in M. Tullio e nella mentalità di Dante gli elementi essenziali delle dottrine etiche esposte ne' vv. 22-66, risulterà chiaro dall'esame sereno di que' tre punti. E ben s'intende, come le osservazioni che farò in proposito, non son tanto dirette contro il sommo poeta, quanto contro la sentenza di coloro che ne' versi or citati vorrebbero scorgere niente meno che un trattatello, in piena regola, di etica giuridica, attinto alle purissime fonti dello Stagirita e dell'Aquinate e di non so quant'altri filosofi e dottori. Per quel che spetta a Dante, noi avremo qui un motivo di più per ammirare la magia della sua arte e l'originalità del suo genio.

A. — Rifacciamoci dal primo punto: « duobus modis fit iniuria » : ogni fine d'ingiuria « o con forza o con frode altrui contrista ». Si può ammazzare, rubare, infamare... o per aperte o per coperte vie. È cosa ovvia ad ogni persona di buon senso, anche a chi non abbia notizia de' molti autori presso i quali occorre il binomio « violenza e frode », e che alcuni qui citano, quasi non fosse

---

[1] *De officiis*, I. 13.

più che sufficiente il testo di Cicerone. Ma ciò che, nel caso nostro, importa di sapere, è: se il potersi fare ingiuria in que' due modi sia un buon punto di partenza per la grande divisione, che Dante sopra vi fonda, della *città roggia* ne' due scompartimenti: de' violenti e de' frodolenti. Non pare. Per la semplicissima ragione, che d' ingiurie ve n'ha di più d'una fatta, come sono molti e ben diversi i diritti che si possono ledere. Ciò posto, dato pure e non concesso, che la frode sia più rea della violenza, ognun vede che la lesione frodolenta non sarà più rea della violenta, se non trattandosi d'uno stesso diritto. Ad es., il furto sarà più grave della rapina, la seduzione dello stupro, e così via. Ma trattandosi di diritti diversi, non è più possibile graduare le ingiurie a base del famoso binomio. Chi potrà, infatti, persuadersi che piantare il pugnale nel cuore a un galantuomo sia minor delitto che sottrargli di soppiatto il portafoglio? Eppure nel sistema penale di Dante questo secondo delitto più spiace a Dio che non il primo, e sta più sotto e più dolor l'assale! E si potrebbero moltiplicare gli esempi, e rilevare paradossi ancor più strani. Ma credo che basti l'accennato a convincere ogni uomo di buon senso, che il criterio qui adottato per la divisione e la distribuzione della malizia è arbitrario e falso. E l'arbitrio e la falsità sta precisamente in ciò: che si applicò il binomio all'ingiuria *in genere*, mentre esso non è applicabile che in senso distributivo alle singole *specie* d'ingiuria. L'ingiuria in genere non è divisibile nelle sue specie, nè queste sono graduabili se non in base degli oggetti, ossia de' diversi diritti lesi: vita, integrità corporale, onore e fama, beni esterni e via dicendo. Così, e non altrimenti, procedono alla divisione e distribuzione de' peccati d'ingiustizia, dietro la scorta di Aristotele e di s. Tommaso, tutti i moralisti senz'eccezione, e, d'accordo con questi, tutti i codici penali.

Trascurato così il vero criterio nella principale divisione dell' ingiuria, non possono essere che ben difettose

le suddivisioni. Evidentemente, i due grandi membri della divisione dantesca — ingiuria con violenza e ingiuria con frode — debbono rappresentare due *specie* supreme d'ingiuria, per ciò stesso che, come vedemmo, il binomio fu applicato all'ingiuria *in genere*. Ma se così è, non è più lecito, nelle divisioni ulteriori, tener conto dell'elemento generico, che fu già diviso; ma solo si dovrà aver l'occhio all'elemento differenziale: violenza e frode. Di modo che l'ingiuria non sarà ulteriormente divisibile se non in base de' diversi modi ne' quali può esercitarsi la violenza e la frode. Invece, ecco che il poeta per suddividere il primo membro, ritorna sul concetto d'ingiuria e, pur mostrando di dividere la violenza, in realtà divide l'ingiuria secondo le diverse persone che la subiscono. E la violenza rimane bensì divisa essa pure; ma non già in ragione di sè stessa (ratione sui), come esigeva il processo divisorio, ma solo per concomitanza alla divisione dell'ingiuria ch'essa accompagna.

Ed è poi rettamente divisa, l'ingiustizia violenta, a seconda delle diverse persone colpite? Ancora una volta: principio primo specificatore dell'ingiuria non può essere che il diritto leso; e solo a parità di diritto, la qualità della persona che in questo viene offesa può servire di fondamento per graduare l'ingiustizia secondo la gravità. Invece, nel cerchio de' violenti, ogni peccato del terzo girone è più grave di ogni peccato del secondo; e così dicasi del secondo rispetto al primo. Ad es., chi sperpera il suo alla bisca è più fello di Attila e di Nerone.

Altra pecca della divisione in discorso, è il mettere sulla stessa linea, quai termini d'ingiuria, le persone del prossimo, dell'ingiuriante stesso, di Dio.

Invero, la violenza (*vis*, forza), nel linguaggio de' moralisti, designa l'influsso che subisce la persona da un principio estrinseco che la fa agire o patire contrariamente all'inclinazione della sua volontà: azione o passione che, perciò, dicesi *violenta*. Evidentemente, essa importa e supe-

riorità di forza materiale in chi l'esercita, e impossibilità di resistenza fisica in chi la subisce. Perciò il contristato dalla malizia violenta non può essere che una persona passibile rispetto all'influsso d'un agente al quale essa non può sottrarsi. Quindi, a parlar *propriamente*, nessuno può far violenza a sè medesimo: non potendo una stessa persona essere, ad un tempo, agente e paziente rispetto allo stesso atto. Si dà però una certa violenza *metaforica* contro sè stesso, nel senso che presto spiegheremo. Quanto alla Persona divina, essa è bensì passibile d'ingiuria, in quanto permette la lesione de' suoi diritti da parte delle creature razionali; ma non è passibile, in verun modo, di violenza: perchè nessuna creatura può imporsi ad Essa nè sopraffarla, facendola agire o patire contro la sua volontà. Perciò la bestemmia e la negazione cordiale della esistenza di Dio e il peccato contro natura sono bensì ingiurie gravissime che si fanno a Dio, ma non possono dirsi violenze « nisi forte secundum imaginationem quamdam » cioè in un senso affatto poetico, come appunto da poeta ne parla il nostro Dante.

E ancor più poetica e immaginaria è la violenza contro Dio, che avrebbe luogo nell'usura, in quanto questa dispregia l'arte seguace della natura e, perciò, nipote del divino intelletto da cui deriva l'ordine della natura. Essa è però vero peccato d'ingiustizia, sebbene non contro Dio, ma contro il prossimo. E non altro che un ladro è l'usuraio, sia per i moralisti sia nella estimazione del senso comune. Ma nè la bestemmia, nè, molto meno, la sodomia possono dirsi peccati contro la giustizia; la prima, infatti, è contraria alla religione, che è parte non già soggettiva, ma solo potenziale, della giustizia; la seconda poi, sebbene sia sommamente ingiuriosa a Dio, non ha però per oggetto o fine l'ingiuria, ma un infame diletto carnale, in ragione del quale essa appartiene al genere della lussuria.

Veniamo ora al secondo membro della divisione

principale: l'ingiuria a base di frode. Anche qui, per la suddivisione, il poeta riprende il termine già diviso, cioè l'ingiuria e, pur mostrando di dividere la frode, in realtà divide, come sopra, l'ingiuria secondo le diverse persone che la subiscono. Onde segue, che la frode risulta anche essa divisa, ma solo per concomitanza all'ingiuria ch'essa racchiude, non già in ragione di sè stessa, come esigeva la legge del processo divisorio.

Se non che, mentre in Cocito si tien d'occhio la persona ingiuriata — e perciò vi si scorge un certo ordine; in Malebolge, questa persona sembra perduta di vista; in certi casi, anzi, come nell'adulazione, nella ipocrisia, si cerca invano il contristato dall'ingiuria. Di qui il guazzabuglio di quel cerchietto, che tanto filo da torcere ha dato agl' interpreti che s' accinsero a scoprire il criterio della distribuzione delle bolge. Ma, se non erro, è qui il caso di ripetere « vano pensiero aduni »! Invero, quel criterio dovrebbe trovarsi o nella condizione del frodato, o nella qualità del danno da esso subito, o nel genere di frode messo in esercizio. Ora, esso non può trovarsi da parte del frodato: perchè il poeta riduce la reità della frode « contro chi non si fida » alla sola violazione del vincolo d'amore che fa *natura:* e la natura è la stessa in tutti i figli di Adamo. Perciò, qui, la vittima è sempre l'*uomo*, come uomo [1]. Non si trova neppure, quel criterio, nell'entità del danno causato dalla frode: chè una semplice occhiata alle dieci bolge basta a convincerci che il poeta non ha riguardo a quel danno. Rimane, adunque, che si cerchi il criterio divisore nella frode stessa. E invero, chi per poco consideri i dannati di Malebolge, vedrà che essi non rappresentano se non dieci modi d'ingannare chi non si fida ed ha, perciò,

---

[1] Non così per la frode contro « chi si fida », la quale oblìa un amore sovraggiunto al naturale: un amore speciale, cioè, che varia a seconda de' diversi vincoli che si sovraggiungono a quello, generale, di *umanità*.

prudente motivo di stare all'erta. Ora, non par possibile una classificazione della frode, come tale. Chè, altro non essendo la frode, secondo s. Tommaso (II, II, 55, 5) che l'esecuzione dell'astuzia, consistente nell'escogitare coperte vie per il conseguimento di un fine, le frodi si moltiplicano in proporzione delle *coperte vie* escogitabili e praticabili dall'ingegno umano per raggiungere un fine qualunque. Evidentemente, ci aggiriamo qui nel campo dell'infinito: e l'infinito sfugge ad ogni rassegna e classificazione. Nè v'ha dubbio per me, che Dante abbia intravvista ed accennata l'impossibilità di classificare ne' vv. 58-60, ove troviamo quella filza di astratti e di concreti (ipocrisia, lusinghe e chi affattura ecc.) con la clausola finale « e simile lordura », la quale, parmi, fa capire abbastanza, come i tipi di frode ch'egli intende presentarci in Malebolge stan lì, più che altro, a titolo di saggi. Naturale poi, che fra' tanti che se ne offrivano al poeta, egli abbia scelto quelli che meglio corrispondevano alla condizione de' peccatori da lui predestinati al secondo cerchietto.

B. — Passo al secondo punto essenziale della distribuzione dantesca, de' peccati d'ingiuria: — la frode spiace a Dio più della violenza, come quella ch'è male proprio dell'uomo. E dico, che qui è manifesta l'esclusiva dipendenza del Nostro da Cicerone: perchè tutti i moralisti, d'accordo con s. Tommaso e con le dottrine aristoteliche relative all' « involontario », riconoscono una maggior reità nella violenza, rispetto alla frode. E a ragione: perchè la violenza, impugnando direttamente la libertà, è il più grave sfregio che possa arrecarsi alla dignità della persona. Ma tal dignità vien rispettata, fino a un certo punto, dalla frode, per ciò stesso che questa, offendendo la persona a insaputa di lei, ne lede solo indirettamente la libertà. Così, l'assassino che arresta il viandante e gli strappa

la borsa di tasca, lede non solo il diritto di proprietà, ma offende pure gravemente la persona, soggetto di quel diritto, e qualcosa di ben più sacro. E l'affronto riuscirà certo più amaro della perdita del denaro a chiunque abbia vivo il senso della dignità umana. Invece, chi ruba di soppiatto offende solo direttamente la dignità della persona, in quanto, vale a dire, lede un diritto che ad essa appartiene.

Inoltre: nel primo caso, si viola una volontà *attuale:* la rapina della borsa è contraria ad un atto che ha luogo di presente nella volontà del proprietario, di conservar ciò che altri gli strappa suo malgrado. Nell'altro caso, c'è violazione soltanto di volontà *abituale:* giacchè l'uomo, anche quando vien privato, a sua insaputa, di ciò ch'è suo, conserva pur sempre quella potenza di volere che, ove intervenisse la cognizione, si spiegherebbe in un attuale non voglio *(nolo).* Nel primo caso ha luogo l'involontario di coazione; nel secondo, quello d'ignoranza. Ed è chiaro che la lesione della libertà è maggiore nel primo che nel secondo. Ora, è principio indubitato che « de ratione iniusti est quod sit involuntarium, quia nemo patitur iniustum nisi *nolens* ». La violenza, adunque, che causa l'involontario di coazione, sarà, a parità di diritto leso, più ingiusta (e perciò più rea) della frode, che causa solo l'involontario d'ignoranza. « Gravius est, ceteris paribus, manifeste alicui nocere quasi per violentiam, quam occulte ». Son parole di s. Tommaso, il quale, in conformità appunto delle teorie ora esposte, insegna che la rapina è più grave del furto, e la contumelia della detrazione (cf. II, II, 66, 9 e 73, 3 ad 2).

Ma a meglio dilucidare questa dottrina, gioverà assai esaminare la ragione addotta dal Nostro per attribuire alla frode una maggior reità rispetto alla violenza. La ragione è, che la frode è male proprio dell'uomo. Evidentemente, il principio qui presupposto è: che il male dell'uomo come uomo è più grave del male dell'uomo come ani-

male. — A questo principio si soggiunga, come proposizione *minore*, ciò che sta nel testo: la frode è male dell'uomo come uomo. E si sottintenda: perchè la frode è abuso della ragione, facoltà propria dell'uomo; mentre la violenza è male dell'uomo come animale, essendo abuso di forza che l'uomo ha comune coi bruti. Dunque la frode è più rea e più spiace a Dio.

L'argomento è di quelli che i peripatetici chiamano topici, dialettici, rettorici « ex verisimilibus procedentes ». Tali argomenti, e chi nol sa? son quelli di cui si servono, di regola, gli oratori e gli avvocati, per comodo de' quali, anzi, compose Aristotele la sua Topica e la sua Rettorica. E perchè, dunque, non avrebbe potuto servirsene un poeta? E che cosa, di grazia, ci obbliga a credere che Dante intendesse presentarci, sotto il velame de' canti relativi alla città di Dite, un compiuto trattatello di giurisprudenza? Contro chi ciò sostiene, adunque, non già contro il sommo poeta, va la seguente risposta.

La violenza (proveniente, s'intende, da un uomo che sia in senno) è male proprio dell' uomo al pari della frode: perchè l'abuso della forza bruta non è atto *umano* se non procede da abuso di libertà e di ragione. Anzi, essendo assai più difficile e pericoloso assalire di fronte che dietro alle spalle, chi prepara un assalto deve bene spesso lavorar d'ingegno assai più di chi trama un'insidia. L'unica differenza, da parte della ragione, tra violenza e frode, sta in ciò: che l'ingegno del violento escogita vie *aperte;* quello del frodolento, *coperte.* Ora l'escogitazione di coperte vie per il conseguimento di un fine non è, di per sè, uno di que' peccati che escludano l'anima dal regno de' cieli; meno ancora di quelli che la rendano degna del profondo inferno. Perciò, qualora il fine sia assai reo, ad es. un grave danno da recarsi al prossimo, l'andar per vie occulte a un tal fine non aggrava certo il peccato d'ingiustizia come lo aggrava la violenza, in ragione dello sfregio che questa arreca alla persona.

Eppure l'argomento di Dante, abbiamo detto, è verosimile. Donde gli viene quest'apparenza di vero? Da ciò: che il processo per occulte vie tende, di natura sua, a sottrarre il colpevole alla meritata pena: ciò che irrita assai il naturale appetito della vendetta nell'offeso. Ecco perchè la frode è più odiosa della violenza, come il serpe del leone, sebbene questo faccia più danno e più paura. Ma non si dà veruna legge la quale, a chi sia determinato a nuocere altrui, gl'imponga di farlo, almeno, alla scoperta, in modo che possa essere preso e messo in prigione!

C. — Ed eccoci oramai al terzo punto, che si riferisce a un'altra importante dipendenza della città di Dite da Cicerone. Dall'ultima parte nel testo su riferito: — *totius* autem *iniustitiae* nulla capitalior est quam eorum qui, tum cum maxime fallunt, id agunt ut viri boni esse videantur — derivano, con tutta probabilità, la divisione della frode in « contro chi non si fida » e « contro chi si fida » ; e l'identificazione del secondo membro col tradimento che, nella sua forma più grave, è rappresentato da Giuda.

Invero, il *bonus* di Cicerone, come contrario di *malus* — che in *subiecta materia* val quanto malefico, nemico — si prestava benissimo ad essere dal poeta interpretato per *benefico, amico;* e così conduceva naturalmente a distinguere tra' frodolenti quelli che, per soppiantare (fallere) il prossimo, abusano della fiducia che a questo ispira la bontà o amicizia da essi simulata, da quelli ne' quali un tale abuso non si scorge, sì bene la violazione del solo vincolo comune di umanità. Stabilita questa distinzione, riusciva facile graduare la frode « contro chi si fida » in modo da poter assegnare il più acerbo e ignominioso supplizio del suo inferno a quelle tre anime che le proprie — ben note! — vedute politiche e morali

gli facevano considerare come tra tutte le più nere. Invero: se l'ingiuria tanto più contrista, quanto minor motivo ha di aspettarsela chi la subisce; e, d'altronde, nessuno ha minor motivo di colui dal quale dipende la salute — eterna o temporale — del genere umano: ognun vede, come la frode usata contro il primo pontefice e il primo imperatore doveva rappresentare per Dante l'ingiustizia tra tutte capitalissima. E per quel che spetta Giuda, è ben naturale che le parole del filosofo romano portassero il pensiero del poeta a quel tristo che, nell'atto stesso di consumar la più nera delle frodi, simulava con un bacio la bontà di un amico: « tum cum maxime fallebat, id agebat ut bonus esse videretur ». Così, Dante nella dottrina d'un savio pagano trovava come la giustificazione del senso comune de' fedeli, che nel " figliuolo di perdizione ", nell'uomo « cui bonum erat si natus non fuisset », ravvisò mai sempre l'anima più nera, più simile d'ogni altra ai neri cherubini. E si sa come Dante si piaceva di questi accordi della filosofia antica colla fede.

Per quanto, poi, spetta l'identificazione della frode perfidiosa col tradimento, essa è abbastanza giustificata dalla trasformazione che subì, presso le genti neolatine, il senso originario della parola « tradimento ». È noto, come questo nome designava l'atto di dare in mano e in potere altrui (alterius iuris facere) una persona o le cose sue: segreti, scritti, denari..., a insaputa della persona stessa e contro la fede a lei data, sia espressamente sia in modo implicito e, per così dire, interpretativo. Ad es.: Tizio, cercato a morte, si rifugia in casa di un amico. Questi, per il fatto stesso che lo riceve, gli promette di tenerlo celato. Se in seguito lo denunzia, ei *tradisce* l'amico, dandolo in mano di chi lo cerca. È chiaro che, in questo operato, la nota caratteristica urtante il senso morale è la violazione di una fede implicitamente data. Di qui l'uso di chiamare tradimento ogni frode usata

verso chi si fida: cioè, ogni inganno accompagnato da violazione di « fede speziale ».

Ma, come la frode non è, di per sè, di que' peccati che fan *nere* le anime, così neppure l'infedeltà; per quanto questa sia, secondo s. Tommaso, più rea di quella. Dell'una e dell'altra è certo più maligna la violenza, che, oppugnando la libertà, è sempre, di per sè, lesiva della dignità umana, e perciò essenzialmente ingiusta. Onde segue che l'ingiuria a base di perfidia potrà bensì essere più odiosa, per le ragioni di sopra toccate, non già più grave. « Non semper, in actibus humanis, illud est gravius quod est turpius » [1]. E il peccato di Giuda non sarebbe stato men grave se, invece di dare il Maestro nelle mani de' nemici, lo avesse ucciso lui stesso.

Come si vede, tutta la confusione è nata dall'essere stato applicato il binomio « violenza e frode » all'ingiuria in genere, considerando come differenze specifiche di essa i mezzi che la mettono ad effetto. Ne risultano due grandi categorie d'ingiurie o, per dir meglio, d'ingiurianti: i violenti e i frodolenti, quasi due grandi classi, nettamente distinte, di malfattori che si dividono il campo dell'ingiustizia. E la veduta, non c'è che dire, è poetica assai, ma nient'affatto aristotelica [1].

---

1 S. Tom. II, II, q. 116 art. 2, ad 2.

1 Per ciò che spetta il 3° punto dell'ordinamento dell'*Inferno*, è più che probabile la sua dipendenza, oltre che da Cicerone, da un testo del Commento di Averroe alla *Rettorica* di Aristotele (1, 14): « maximae iniuriae est uti dolo in confidentes ». Da questo testo, infatti, Dante potè dedurre la sua divisione della frode, e poi, identificando la frode in chi si fida col tradimento, riguardar questo come la massima tra le ingiustizie e farlo punire nell'ultimo cerchietto. — Ma si domanda: è forse ben divisa, l'ingiustizia frodolenta, secondo la qualità delle persone che ne son vittima? Ripeto anche qui: l'ingiustizia, sia violenta sia frodolenta, non è divisibile nè graduabile se non in ragione del diritto leso; e la qualità della persona non può entrare che come circostanza aggravante, a parità di diritto leso. Onde segue che la frode in chi si fida potrà esser meno rea dell'altra, qualora il diritto leso sia di minore importanza: non essendo, l'infrazione della fede,

Per finire. Non mi sembra che sia far troppo onore al genio di Dante il supporre che egli intendesse costruire la città de' felli in conformità delle dottrine giuridiche dell' *Etica*. Altro non volle qui, il sommo poeta, che presentarci, schierati in un certo ordine, tutti que' tipi di malvagità infernale che, colle violenze e colle frodi, continuano in mezzo all'umana società l'opera dissolvitrice del demonio. Schierati, dicò, in un certo ordine: nel quale se prevalgono, com'è naturale, le esigenze dell'arte e delle vedute personali del poeta, son però rispettate anche quelle, se non della verità sempre, almeno della verisimiglianza. E ad ottenere un tal ordine lo aiutò mirabilmente la dottrina di quel filosofo romano che alla riputazione d'incorrotta onestà univa pur quella d'interprete fedele del pensiero filosofico greco, incarnato sopra tutto ne' due massimi luminari, Platone ed Aristotele. E dal testo su riportato derivò i tre punti, che vedemmo, essenziali e sufficienti alla costruzione del regno della malizia.

Nè v'ha dubbio per me, che Dante si sarà reso conto de' molti lati deboli, dal punto di vista scientifico, di quella costruzione; ma ei sapeva bene che sarebbe

---

una di quelle circostanze che aggravano notevolmente o mutano la specie del peccato.

Quanto poi al testo di Averroe, risulta ben chiaro da tutto il contesto, che il *maximae* è un superlativo assoluto, non già relativo. E il dotto mussulmano vuol dire, che tra le circostanze di cui può servirsi un *oratore* « ad magnificandam seu exaggerandam iniuriam » vale a dire, per far risaltare in tribunale, la bruttezza e turpitudine d'un'ingiuria già di per sè grave in ragione del diritto leso, c'è anche questa: che l'ingiuria sia stata commessa contro una persona che si fidava. Perciò l'autorità di Averroe non suffraga per nulla la graduatoria stabilita da Dante nelle due categorie di frodolenti. Ed è ben vero che il poeta limita il tradimento ad alcuni casi gravissimi, per poter dire, in generale, che « qualunque trade » è punito nel cerchio di Giuda. Ma tale restrizione è una delle tante originalità dal nostro poeta, e contro l'uso comune de' giuristi e de' parlanti. Tanto basti per dimostrare, che la derivazione del 3° punto da Averroe non conferisce la benchè minima tinta di aristotelismo alla costruzione morale dell' *Inferno*.

irragionevole pretendere dal poeta la precisione del filosofo. Ciò che più premeva a lui, era di adottare una distribuzione tale della malizia, che gli permettesse di mostrarci Bruto e Cassio, insieme con Giuda, nelle fauci e tra gli artigli di Lucifero. Questa grandiosa figurazione, com'è noto, si riannoda coll'ideale politico e religioso di Dante, e messa là in fondo all'inferno, sembra come la morale della prima parte della favola.

Ritorno al punto da cui mossi, e ripeto ancora una volta: non doversi cercare altrove che in Cicerone e nell'anima di Dante le fonti del sostrato dottrinale della città di Dite.

§ 3° — *La « tua Etica »*

Ne' vv. 67-75, Dante muove una difficoltà a Virgilio. — Tutto va bene, e' dice, e si capisce quanto riguarda la distribuzione de' peccati di malizia e delle lor pene. Ma se, come tu affermi, è la malizia ciò che rende l'uomo degno dell'odio di Dio, come va che ci sono de' peccatori fuori di questa città, ch'è il regno della malizia? Non è forse ogni peccatore in odio a Dio? E se i peccatori che abbiam visto di sopra non sono odiati da Dio, perchè sono anch'essi ne' tormenti? — Come si vede, la risposta alla difficoltà deve consistere nel far capire a Dante come, oltre alla malizia, c'è qualch'altra cosa che Dio punisce con pene eterne, sebbene non così acerbe come quelle che si scontano entro Dite. A questo fine, Virgilio richiama l'attenzione del suo allievo a « quelle parole con le quai la tua Etica pertratta ecc. ».

Che cosa è, precisamente, questa Etica che Dante viene a dir *sua* nel senso, come tutti spiegano, ch'ei si attiene fedelmente ad essa, come ad autorità *quasi cattolica*, in fatto di morale? Che sia proprio l'Etica Nicomachea, quale si trovava distribuita ne' commenti de' filosofi

arabi e de' dottori scolastici, mi pare che sia lecito dubitarne, per più ragioni.

Prima di tutto e sopra tutto, perchè il sostrato dottrinale dell'*Inferno* ben poco s'accorda, come s'è potuto vedere, colle teorie morali del Filosofo:

In secondo luogo: nè il testo greco, nè le versioni a noi pervenute ne' commenti testè accennati parlano di *disposizioni*, ma di *specie;* e parimente, nè il testo nè i commenti fan menzione di esclusione dal cielo o di offesa di Dio [1]. Eppure, è evidente che Virgilio cita da « tua Etica », quando dice a Dante:

> Non ti rimembra di quelle parole
> con le quai la tua Etica pertratta
> le tre disposizion che il *Ciel non vuole*
> . . . . . e come incontinenza
> men *Dio offende* . . . . .
> Se tu riguardi ben questa sentenza,

cioè, quest'insegnamento della tua Etica, ecc.

Finalmente, in *Conv.* I, X, Dante sembra confondere l'Etica Nic. con la « Summa quorundam Alexandrinorum », composta di estratti di quell'Etica, tradotta in latino, circa la metà del sec. XIII, da Ermanno tedesco, e voltata poi in barbaro volgare da Taddeo di Alderotto.

Così stando le cose, non mi sembra irragionevole pensare che « tua Etica » non sia niente più che una copiosa raccolta di sentenze e di brani dell'Etica Nic., parafrasati col sussidio de' commenti degli Scolastici, e tradotti, ove fosse opportuno, in corrente linguaggio cattolico, con aggiunte, qua e là, di passi di scrittori ecclesiastici, a maggiore elucidazione delle dottrine. Che si tratti, insomma di una compilazione di qualche dotto re-

---

[1] Il testo H, 1 della *Nicomachea* porta semplicemente: *τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἔστιν εἴδη, κακία ἀκρασία θηριότης:* che nelle antiche versioni suona generalmente così: « fugiendorum circa mores tres sunt species: malitia incontinentia bestialitas ».

ligioso ad uso, specialmente, de' laici desiderosi di coltura superiore. Analogamente dovrebbe dirsi di *tua Fisica*, citata al v. 101 di questo canto: perchè il testo cui allude Virgilio (ars imitatur naturam in quantum potest) non ricorre nelle prime *carte* della Fisica aristotelica, ma al II libro. E lo stesso potrebbe pensarsi della *Metafisica*, della *Politica* e di altre opere citate nel *Convivio* e nel *De Monarchia*.

Certo, non si tratta qui che d'un'ipotesi, ma d'una ipotesi sommamente probabile: per ciò stesso che spiega come Dante potesse conoscere alcuni punti della filosofia peripatetica e, al tempo stesso, ignorarne tanti altri importantissimi, come si vedrà anche meglio nel seguito di questo studio.

§ 4° — *Indipendenza dell'Inferno dantesco dall'Etica Nicomachea*

Dopo aver richiamato a Dante l'autorità dell' Etica, come sopra vedemmo, Virgilio così prosegue: Se tu pesi bene le parole del Filosofo, e ricordi chi sono i dannati de' cerchi superiori, capirai bene, perchè siano separati da' felli e men duramente colpiti dalla divina giustizia.

Chi ben considera la natura della difficoltà di Dante su riferita e la risposta di Virgilio ad essa, vede subito l'uso che intende far Dante dell'autorità del Filosofo. E cioè: ei non vuol presentarci il suo inferno come architettato sulle dottrine dell'Etica, ma confermare con l'autorità predetta la sua già fatta costruzione; e per ciò, soltanto, che riguarda la separazione degl'incontinenti dai felli e l' aver assegnato a' primi un trattamento men duro. Invero: il criterio della distribuzione dantesca è la presenza o l'assenza d'ingiuria, e di tal criterio non v'ha la minima traccia nel citato passo dell'Etica, dove soltanto si dice che si dà una forma di reità diversa dalla

malizia, e di questa men grave. E tanto bastava a sciogliere la difficoltà proposta.

Ma ciò che sopratutto dimostra l'indipendenza dell'inferno dantesco da Aristotele, è che l'incontinenza e la malizia aristoteliche son tutt'altra cosa dall'incontinenza e dalla malizia quali la intende il nostro poeta. Pel Filosofo, infatti, e per tutti i suoi commentatori, quelle due forme (εἴδη) morali non rappresentano la suprema divisione, in due specie, del male morale in genere; sì bene, insieme con la bestialità, designano tre gradi di pravità morale, possibili in ogni ordine o genere di male etico; allo stesso modo che le tre opposte forme — continenza, virtù, virtù eroica — sono tre gradi — imperfetto, perfetto, perfettissimo, — di bontà morale, possibili in qualsivoglia genere di bene etico. Spieghiamo meglio il pensiero del Filosofo.

Consistendo la virtù nella rettitudine dell' appetito e della ragione, si ha un primo grado di corruzione di una virtù qualunque, allorchè si perverta l'appetito, conservandosi retto il giudizio della ragione: ecco l'incontinenza. Chi si trova in questo stato (ὁ ἀκρατῆς) fa il male, ma con una certa ripugnanza, perchè serba retto il giudizio della ragione « unde non est simpliciter malus (κακός) », come non è semplicemente buono o virtuoso chi fa il bene con difficoltà, ossia il continente.

Un secondo grado di corruzione morale si ha quando, oltre all'appetito, si perverta anche la ragione: e questo grado corrisponde a ciò che Aristotele designa col nome di κακία, equivalente al latino *vitium*; ed opposto all'ἀρετή, alla *virtus* dei latini. Chi è giunto a questo grado, dicesi in greco κακός, in latino *malus*, in italiano *cattivo*. In forza del pervertimento del giudizio, egli giudica bene ciò ch'è male; onde fa il male senza ripugnanza, come il virtuoso il bene.

Il terzo grado di corruzione è la bestialità (θηριότης): esso importa una tale depravazione degli appetiti e della ragione, da rendere l'uomo simile a' bruti.

Tornando ora a Dante, si vede a colpo d'occhio il ben altro senso che hanno, presso di lui, l'incontinenza e la malizia.

Per il nostro poeta, l'incontinente è l'uomo in piena balìa dei suoi appetiti, finchè, per altro, non sia da essi spinto a contristare altrui con ingiuria. Ci offrono una chiara idea di questo stato d'animo: i lussuriosi « che la ragion sommettono al talento », menati travolti percossi dalla bufera; i golosi, alla mercè di Cerbero (personificazione della gola), che li graffia gli scuoia gli squarta; gl'iracondi « cui vinse l'ira ». Ciò posto, ognun vede che si può esser depravato sino al secondo, ed anche al terzo grado, ad es. in fatto di lussuria o di gola, senza offendere i diritti di nessuno. Così Semiramide, rotta a lussuria, ha certamente l'abito vizioso della lussuria: essa ne ha dunque abbastanza per appartenere all'ordine o grado della malizia in senso aristotelico. Al terzo grado poi, addirittura, cioè a' bestiali, appartengono evidentemente i ciacchi del terzo e i *cani* del quinto cerchio.

Da ciò si vede pure la grande differenza della malizia, quale la intende Dante, dalla malizia del citato luogo dell'Etica. Per Dante, infatti, la malizia è il peccato antisociale, lesivo del diritto; per Aristotele, è la depravazione morale, in qualsivoglia ordine, che giunge a pervertire la ragione al segno da far operare il male con piacere: è, a dir breve, l'abito vizioso, il vizio in genere, opposto alla virtù in genere.

Riassumendo: l'incontinenza dantesca può coincidere, e coincide di fatto, colla malizia e colla bestialità aristoteliche; la malizia poi non è, per il nostro poeta, che una specie della malizia nel senso del Filosofo: come precisamente la giustizia è una specie della virtù in genere.

Cristiano, adunque, teologico — non già aristotelico — è il sostrato dottrinale dell'*Inferno*: come risulterà anche più evidente da ciò che ci rimane a dire altrove. Ma il poeta, dopo di aver costruito il suo inferno sulla

distinzione (patristica) dei peccati in *flagitia et facinora*, volle pure mostrarcelo in armonia con la morale del Maestro di color che sanno. Se non che la « sua Etica » lo ingannò, presentandogli il termine *κακία*, del greco, con quello di « malitia », che Dante confuse — e chi potrebbe fargliene colpa? — con la *malizia* in senso patristico, cioè con l'« amor nocendi », con l'ingiustizia. Onde fu anche indotto a identificare l'incontinenza aristotelica col *flagitium* di s. Agostino. Certo, se avesse letto nel suo testo *vitiositas* o *vitium*, ch'è il vero corrispondente di *κακία* in quel luogo dell'Etica, si sarebbe rivolto altrove per ovviare alla difficoltà proposta ne' vv. 70-5.

§ 5° — *La bestialità*

Ecco un'altra importante questione connessa coll'ordinamento dell'inferno dantesco: Dove sta di casa, in quest'inferno, la « matta bestialità »?

Son ben noti, a tal proposito, gli enormi dispareri de' commentatori; ma sembra che oramai prevalga la sentenza del Flamini, che vede la bestialità — tutt'uno, secondo lui, colla malizia violenta — punita nel 1° cerchietto di Dite. Anche il Baldini è di questo parere, ed aggiunse nuovi argomenti a quelli del Flamini [1].

Quanto a me, ritengo che la bestialità non abbia una sede speciale nell'*Inferno*, ma che si trovi, o almeno possa trovarsi, secondo la mente del poeta, in ciascuno de' nove cerchi. E suppongo, anzi tutto, che Dante abbia conosciuto la genuina indole della bestialità aristotelica e non l'abbia, senz'avvertircene, sfigurata per accomodare alle sue le vedute del Filosofo, che, specialmente in fatto di morale, sono, di regola, quelle stesse del senso comune. Ora, la bestialità designa, nell'uso de' parlanti, una forma di moralità massimamente lontana dall'ordine della ragione

---

1 Op. cit. pp. 269 segg.

e, per ciò stesso, abbassante in certo modo l'uomo al livello de' bruti. Essa è, adunque, associabile ad ogni fatta di disordini morali, sia a tutti quelli che Dante comprende sotto il nome di malizia, come a quelli che sotto il nome d'incontinenza. Nel fatto, noi vediamo la bestialità far capolino nella regione dell'incontinenza: porci nel 3° e cani nel 5° cerchio; e ne scorgiamo traccie evidenti in Malebolge: sia ne' costumi di volpe di Guido da Montefeltro, sia ne' serpenti in cui si trasformano alcuni ladri. E Dante non domandò a Virgilio informazioni sulla sede della bestialità, appunto, perchè sapeva — e in ciò era in perfetto accordo con Aristotele e s. Tommaso — ch'essa sta o può stare con ogni fatta di peccati; e come l'aveva già vista nella regione dell'incontinenza, così s'aspettava di vederla anche in quella della malizia.

Questa conclusione mi sembra evidente nell'ipotesi, ripeto, che Dante abbia conosciuta la vera nozione di bestialità e non l'abbia sfigurata per suo uso e consumo. Ma non c'è nessun motivo di supporre ch'ei non l'abbia conosciuta: perchè non c'erano, qui, le ragioni per le quali egli, come vedemmo, potè confondere la malizia dell'*Etica* con l'ingiustizia in genere. Che poi l'abbia sfigurata, bisognerebbe provarlo: e quando ci si fosse riusciti, ci sarebbe una ragione di più per negare l'aristotelismo dell'inferno dantesco.

Ecco poi le ragioni per le quali non mi sembra ammissibile la sentenza del Flamini.

Una prima ragione si desume dalla necessità, che ci sarebbe, di prender la parola *malizia* prima in senso generico, al v. 22 « d'ogni malizia ecc, », poi in senso specifico, al v. 82, dove son nominate le tre disposizioni « che il ciel non vuole » : senza che Dante faccia cenno veruno di tal cambiamento di senso. Cambiamento, perciò, che non si può supporre noto al lettore, se non supponendo, al tempo stesso, che a questo sia nota l'iden-

tificazione — da parte di Dante — della bestialità colla malizia violenta: ch'è appunto ciò che si tratta di dimostrare!

Una seconda ragione può dedursi dalle leggi più elementari della Logica, che non poteva certo ignorar il nostro poeta. Intendo delle leggi relative alla divisione, una delle quali vieta di connumerare i membri suddividenti coi dividenti. Ora, nell'ipotesi che Dante avesse fatto la pretesa identificazione, il suo inferno — che si vorrebbe tripartito secondo le tre disposizioni — risulterebbe diviso in modo che bestialità e malizia (due membri suddividenti la malizia in genere) sarebbero messi sulla stessa linea coll'incontinenza, membro dividente. Per dividere logicamente, bisogna metter da parte la bestialità e, stabilita la grande divisione del male morale ne' due membri — incontinenza e malizia — procedere alla suddivisione de' medesimi, nel modo che risulta chiaramente dal testo. La pretesa tripartizione dell' *Inferno* urta sensibilmente anche con quelle leggi di ordine e di simmetria alle quali badava tanto il nostro Dante negli stessi più minuti particolari.

Si può trarre un terzo argomento dall'impossibilità di ravvisare de' bestiali nella maggior parte de' felli puniti nel 1° cerchietto. Bestiali, senza dubbio, sono i sodomiti e i feroci; ma non si vede come Dante potesse ravvisare la bestialità (aristotelica, s'intende, e del senso comune) negli omicidi e suicidi, ne' biscazzatori, negli usurai — i quali ultimi verrebbero ad esser più bestiali ancora de' sodomiti.

Ecco poi per qual processo, secondo il Baldini, sarebbe giunto a ravvisarcela il nostro poeta. S. Tommaso insegna che la bestialità versa circa i diletti innaturali. Ora, ciò che è contro natura è violento. Di questo carattere, appunto, comune a tutti i violenti, di far contro, apertamente, a un diritto di natura, si sarebbe Dante ser-

vito, come di mezzo termine per far tutt'uno della bestialità e della malizia violenta [1].

Ma qui, se ben discerno, ha luogo una strana confusione di concetti, che non si potrebbe attribuire a Dante senza fare un gran torto al suo acume. Dato pure, e non concesso, che la bestialità versasse solo intorno a' diletti innaturali, l'unica legittima conclusione sarebbe, che ogni bestiale è un violento contro sè stesso, in quanto si diletta contrariamente all'inclinazione della *sua* natura: della natura, cioè, individuata in lui; ma non segue da quell'enunciato che debba dirsi bestiale ogni violento contro sè stesso; molto meno, poi, ogni violento contro gli *altri*. Il suicida, ad es., non si diletta del suicidio, in quanto tale, come il *mollis* si diletta del suo atto nefando, ma vi si appiglia come a creduto mezzo (cf.: credendo, col morir, fuggir disdegno) di cessare la sua infelicità: come chi si fa amputare un membro per salvar la vita. E il *saevus*, alla sua volta, è bestiale non precisamente perchè fa patire ingiustamente gli altri — il che è crudeltà, vizio umano — ma in quanto si diletta di questo patire contrariamente all'inclinazione della *propria* natura, che, allo stato normale, non si diletta di tai cose. La violenza, adunque, importata nella bestialità versante circa i diletti innaturali, non è il far contro natura senz'altro: ma il far contro la *propria* natura individuale, prendendo diletto da un atto che non sarebbe dilettevole allo stato normale di essa natura. Ho detto sopra: dato e non concesso. Perchè il vizio contro natura non esaurisce il concetto di bestialità, ma è contenuto, insieme con altre brutture, sotto di essa, come può vedersi al c. 5° del L. VII dell'*Etica*.

Un ultimo argomento — probabile, se non altro — e valga quel che vale. L'uomo bestiale, insegna s. Tommaso, è raro come il divino. E di fatto, la bestialità —

---

1 Op. cit. pp. 286 segg.

quella specialmente, di certi delinquenti mostruosi ne' quali sembra quasi spento il lume di ragione ed estinto ogni senso di onestà — è considerata comunemente come un'eccezione nel genere umano. Or bene, nell'inferno dantesco l'ampiezza della regione è in corrispondenza colla numerosità de' peccatori. La "gran conca„ è tanto più ampia del basso inferno, per la grande eccedenza della moltitudine degl'incontinenti rispetto a' felli. In forza di questa legge, il numero de' peccatori de' tre cerchietti, diminuenti in ampiezza a misura che si discende, deve diminuire in proporzione. Perciò, se i bestiali avessero una sede propria, dovrebbero trovarsi nell'infima lacuna dell'universo. Ma questo argomento, ripeto, è probabile, non dimostrativo: perchè dall'epiteto di *matta* non si può dedurre con certezza che Dante avesse l'occhio a que' mostri di cui sopra, cioè a' bestiali per deficienza o fisica o morale. Ei poteva benissimo accennare a' bestiali per consuetudine, i quali, pur troppo, non sono una rarità.

Ragion vuole che, prima di finire, si prendano in esame i principali, almeno, tra gli argomenti in favore della sentenza flaminiana. Abbiamo già visto, poco sopra, quanto valgano quelli desunti da' supposti procedimenti logici coi quali Dante, lavorando sui testi del Filosofo e dell'Aquinate, sarebbe giunto a identificare la bestialità colla violenza. Due ce ne sono, d'altro genere, che esigono risposta.

Il primo è desunto dal testo dottrinale del c. XI. Nel v. 82 (si dice) la bestialità è espressamente distinta dall'incontinenza e da essa separata. Dunque non può trovarsi fuor di Dite colla medesima, ma dev'esser entro Dite punita colla malizia, e, precisamente, colla violenta, la qual Dante *fa capire* che può appartenere, nel modo che ne sono capaci, anche alle bestie.

R. — Nel v. 82 la bestialità è bensì distinta dall'incontinenza, ma da ciò non segue che debba esserne separata: una cosa può essere unita ad un'altra, pur essen-

done distinta, come si vede nell'anima e nel corpo dell'animale. Altrimenti, bisognerebbe separare la bestialità anche dalla malizia, da cui, nello stesso verso, è distinta del pari che dall'incontinenza. E così avrebbe ragione il Torraca a cacciarla fuori dall'inferno. Che dire, adunque? Questo: che a Dante bastava, pel fatto suo, stabilire distinzione e separazione quanto all'incontinenza e alla malizia. Per ciò che spetta alla bestialità, se essa sia solamente distinta o anche separata dalle altre due disposizioni, non si può decidere da quel testo, ma convien ricorrere ad altre considerazioni.

Veniamo all'altro argomento. Dante, appena entrato nel cerchio de' violenti, ci fa subito intendere che è entrato in un cerchio di bestiali. Questi furono moralmente uomini-bestie. Ed ecco, a guardia del cerchio, il Minotauro, mezzo uomo e mezzo bestia, e chiamato *bestia* addirittura da Virgilio. Poi, più giù, i Centauri, uomini-cavalli; poi, più giù ancora, le arpie, donne-uccelli. Se i mostri simbolici han qualche valore nella Commedia, in questo caso non potrebbero avere un significato più evidente.

R. — È fuor d'ogni dubbio, che i mostri posti a guardia de' cerchi significano qualche cosa. Che, perciò, deve significar qualcosa anche « la *fiera* dalla coda aguzza » che Dante vede venir su dal pozzo di Malebolge, e ci presenta poi come uomo-serpe, e denomina, da ultimo, « fiero animale ». E qualche cosa deve significare anche il Centauro che troviamo nella bolgia de' ladri, il famosissimo Caco, più feroce assai di quelli della riviera del sangue. Diremo, dunque, che Dante, discendendo in Malebolge, discende nel cerchio degli uomini-fiere, e che i frodolenti del 2° cerchietto son tutti gente feroce? Se si risponde di sì: dunque la bestialità, a cui certamente si riduce la *feritas*, non è tutta nel 1° cerchietto. Se di no, allora si negherà, con pari diritto, il preteso simbolismo del Minotauro.

Io però non credo nè che questo mostro significhi l'uomo bestia, nè che Gerione l'uomo fiera. Come questi è, certamente, « sozza immagine di frode », così il Minotauro di violenza. E l'epiteto di *bestia* dato a quest'ultimo non prova che Dante entri nel cerchio de' bestiali, più di quello che il titolo di *fiera* affibbiato a Gerione provi l'entrata nella sede de' feroci. La ragione, poi, per la quale piacque al poeta di simboleggiare la violenza e la frode in così fatti mostri, potrebbe essere questa: che, sì l'una come l'altra abbracciano e colpe puramente umane e colpe bestiali. Le umane sarebbero rappresentate nella faccia umana, comune ai due mostri; le bestiali violente nel toro, simbolo di forza; le bestiali frodolente nel serpe, simbolo di astuzia. Così, neppure l'argomento desunto dal simbolismo de' mostri ci vieta di ritenere la bestialità o associata o associabile a tutti i peccati puniti nell'inferno dantesco.

E il ravvisare a questo modo la bestialità è in perfetto accordo colla dottrina di Aristotele e di s. Tommaso. Basti citare il seguente testo della *Somma*, nel quale, a detta dello stesso Baldini, si riassume il pensiero del Filosofo in proposito: « Bestialitas differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur, per quemdam excessum circa eandem materiam: et ideo ad idem genus reduci potest ». (II, II, 114, 11 ad 2). Non si potrebbe parlar più chiaro: la bestialità segna come un peggiorativo rispetto al male morale in genere: dunque essa è associabile a qualunque vizio umano. Senonchè il B. prende la parola *malitia* di quel testo nel senso d'ingiustizia, senza badare che questa non si oppone alla « virtus humana » in genere, ma alla virtù speciale della giustizia. È la stessa confusione che fece Dante a proposito del testo dell'Etica, per la ragione che abbiamo visto.

E tanto parmi che basti, se pur non è già troppo, rispetto alla bestialità.

§ 6 — *Osservazioni circa il posto assegnato a' « duo cognati » e a' suicidi*

Prima di passar oltre, vediamo come possa giustificarsi la presenza de' « duo cognati », del C. V, tra' flagiziosi; e de' suicidi, del C. XIII, tra' facinorosi. Perchè Paolo e Francesca han tutta l' aria di adulteri e, dunque, d'ingiusti; e il suicida non sembra far torto che a se stesso, nè più nè meno de' flagiziosi.

Per quel che spetta a' due cognati, il Rosadi — in *Lectura* del C. V, p. 37 — è d'avviso, che la cruenta vendetta di Gianciotto pareggia, per così dire, le partite tra que' due e lui, nel sistema penale del Medio Evo. Francesca e Paolo espiarono in questa vita la loro colpa dal lato giuridico; la scontano, nell'altra, dal lato puramente etico. — La trovata, non può negarsi, è fine ed ingegnosa; ma non soddisfa. Perchè l'offesa al diritto pesa non meno sulle bilance della divina Giustizia che dell'umana, ed ove non sia cancellata dal pentimento, dev'essere scontata nell'altra vita, per quanto siano stati saldati i conti in faccia al codice umano. Così la pensava certo il nostro Dante, che fa piovere in Malebolge le anime de' ladri e de' falsari, che pur lasciarono sul patibolo i delitti. La vera ragione è, che le tresche de' due cognati non rivestirono, almeno nella loro coscienza e nel giudizio del poeta, la malizia dell' adulterio, ma della fornicazione semplice (soluti cum soluta). La mancanza del consenso da parte di Francesca rendeva nullo il suo matrimonio con Gianciotto. E se Dante li chiama cognati, gli è che tali erano nella pubblica opinione.

Più difficile è spiegare la presenza dei suicidi nella città di Dite: chè non si vede nel suicidio la relazione *ad un altro*, ch'è essenziale all' ingiustizia. Nè basta dire che il suicida viola i diritti della società e di Dio: questo è comune ad ogni fatta di peccati. Convien credere, invece, che Dante, oltre ad una giustizia in senso proprio,

tra uomo e uomo, abbia riconosciuta una giustizia, per così dire, metaforica, tra le parti d' uno stesso individuo umano. Così possiamo mentalmente sdoppiare la personalità dell'uomo, mettendo da una parte l'anima, dall'altra il corpo, quasi due entità per sè stanti, e stabilire relazioni in certo modo giuridiche tra di loro. L'anima che stacca da sè il proprio corpo, gli fa ingiuria e lo contrista, in quanto è inseparabile dal corpo il naturale appetito dell'unione coll'anima. Ciò che non ha luogo nel *flagitium*, dove l'anima corrompe sì, come udimmo da Agostino, il proprio corpo, ma lo trova consenziente, e perciò non lo contrista.

Quanto poi a' suicidî d'alcuni incontinenti, non vi ha difficoltà: perchè si suppongono avvenuti in un accesso tale di passione da togliere affatto, o quasi, il lume della ragione e l' imputabilità. Tale il caso di Didone, che « s'ancise amorosa » cioè come invasa e trascinata dalla furia dell'amore. La sua reità sta solo, per il poeta, nell'avere assoggettata la ragione al talento.

X

IL VEGLIO DI CRETA

(C. XIV, 103 segg.).

Il Veglio di Creta è un simbolo biblico mitologico del principio morale politico di Dante: non darsi salute, per l'umanità redenta, se non nella monarchia universale, stato ideale dell'umanità stessa, non realizzabile pienamente se non in Roma. Questa dottrina, com'è noto, campeggia in quasi tutti gli scritti dell' Alighieri, e si trova esposta e dimostrata nel canto centrale del poema (*Pg.* XVI) per bocca di Marco, il quale conchiude il suo discorso dicendo, che la causa di tutti i disordini e delle conseguenti miserie, temporali ed eterne, del mondo è il mal governo, cioè il non trovarsi l'umanità sotto la guida d'un *monarca* che, nel caso concreto, è l'imperatore romano.

Secondo l'interpretazione, adunque, che intendo dimostrar vera[1], la testa d'oro significa, in astratto, lo stato del genere umano sotto un monarca universale; le altre membra, altri stati, parimente in astratto, dell'umanità, via via degeneranti da quello stato ideale fino a quell'ultimo grado di degenerazione che, poggiando su l'argilla, porta allo sfasciamento sociale e chiama l' intervento provvidenziale del Cielo a rimettere l'umanità nella sua via. La testa d'oro, intatta, significa l'integrità morale e la conseguente felicità dello stato ideale predetto; gli altri metalli, fessi e stillanti lagrime, rappresentano l'adito aperto alle cupidigie per mancanza di guida raffrenante: cupidigie che travolgono l'uomo prima nelle miserie temporali, poi nelle eterne.

Onde, il simbolo del Veglio è bensì morale, ma anche politico, come la morale di Dante è intimamente connessa col suo concetto (o sogno che dir si voglia) imperiale. E la vera causa della dannazione non è per Dante (che in ciò pensava giusto), nè il peccato originale, ch'è rimesso nel battesimo, nè la concupiscenza, che rimane anche nei rigenerati; ma il libero corso lasciato ad essa concupiscenza che, sempre secondo Dante (che in ciò s'ingannava), non è frenabile se non dal monarca. In questo senso, appunto, ei fa dire a Marco Lombardo, che la mala condotta è la cagione che ha fatto il mondo reo, non già la corruzione della natura: giacchè questa corruzione non trascinerebbe l'uomo a' disordini e alla dannazione, ove ci fosse chi frena le cupidigie germoglianti dalla natura guasta.

---

1 Alla mia interpretazione fornì lumi preziosi, per alcuni particolari, il bellissimo Saggio dantesco del Bottagisio, stampato, anni sono, in quattro puntate nella *Scuola Cattolica*. Ma se la mia interpretazione ha qualche affinità nella sostanza con quella del B., non è però ad essa identica, specialmente per ciò che riguarda il fondamento del simbolo, la sua indole, le sue relazioni con Roma.

Di questa dottrina, ho detto, è simbolo biblico mitologico il Veglio. Simbolo biblico: in quanto, al pari della statua sognata da Nabucco, rappresenta la successione di quattro periodi sociali via via degeneranti; mitologico: in quanto i detti periodi sono identificati con le quattro età del mondo decorrenti da Saturno sino a quel punto della storia nel quale, secondo Virgilio *poeta*, l'età del ferro sta per cedere il posto alla ritornante età dell'oro con l'avvento di Augusto alla monarchia universale.

Simbolo biblico, anzi tutto. L'evidente identità, o quasi, della composizione del Veglio con quella della statua di Nabucco prova abbastanza chiaro la derivazione del Veglio da questa e la conseguente affinità del simbolo. Ora il capo aureo, secondo Daniele, è il regno di Nabucco: e questo regno, quale ce lo descrivono le Scritture, realizzava l'ideale monarchico di Dante. « Hoc regnum — come nota A Lapide, riassumendo la tradizionale esegesi ecclesiastica — vocatur aureum, quia sub eo gentes vivebant quiete et feliciter, in magna pace, opibus et rerum omnium abundantia: haec enim pacem consequi solet ». La dominazione del monarca caldeo si estende « ad terminos universae terrae » e quasi tutta la profezia di Geremia e quella di Ezechiele parlano di Nabucco come d'un monarca universale, e tale per volontà di Dio « ut a Deo ipso videatur quasi creatus monarcha ». E in più d'un luogo Nabucco è simboleggiato nell'aquila.

Così Dante potè scorgere nella stessa Scrittura la conferma delle sue vedute politiche, dal momento che in esse trovava designato col nome di *aureo* il tempo della monarchia universale di Nabucco, la quale così bene realizzava l' « optimus modus essendi » del genere umano, ossia il « mundum undique quietum, existente monarchia perfecta ».

Una volta fissata, coll'autorità della Scrittura, la testa aurea come simbolo d'uno stato di opulenza di pace di felicità, sotto il monarca, era facile al poeta ravvisare,

nelle parti via via men nobili della statua, condizioni sociali man mano degradanti a misura che si scostavano dal tipo di governo incarnato nella monarchia caldea. A ciò lo aiutava, sopra tutto, la perfetta corrispondenza delle parti della statua biblica con le quattro età della mitologia, designanti quattro grandi tappe nel cammino retrogrado, del genere umano, nella via della civiltà. Ritenendo come certa, in forza de' principî d'allora sul valore della mitologia, l'identità della testa d'oro, integra, con l'aurea età saturnia, quando il mondo, casto, era sotto un solo re, ei potè scorgere, ripeto, nell'altre parti della statua biblica, condizioni sociali sempre meno prospere a misura che si dipartivano dalla monarchia universale. Decrescente prosperità, di cui egli, in base de' suoi principî politici, ravvisò la causa in un progressivo oscuramento del concetto monarchico e in una tendenza sempre più spiccata, nella società, a sottrarsi all'autorità del monarca: tendenza che culminò nel delitto di Bruto e di Cassio, e preparò il periodo più acuto delle lotte civili, che avrebbero condotto allo sfasciamento di Roma e del suo impero, ove non fosse sorto, provvidenzialmente, Augusto.

Così, la statua di Nabucco diventò, per contaminazione mitologica, il gran Veglio che, coll'aureo capo integro e con l'altre membra fesse e stillanti lagrime, è affermazione perenne della dottrina morale e politica di Dante: che il genere umano non può aspettarsi che disordini e miserie, temporali ed eterne, a misura che si va scostando dalla soggezione, in cui Dio lo vuole, al monarca. E si capisce come, avvenuta la contaminazione predetta, la statua andava collocata in Creta, dove appunto, secondo i poeti, aveva regnato colui sotto il quale il mondo fu casto, cioè senza cupidigie, e felice:

Il Veglio poi volge le spalle a Damiata e guarda a Roma come a suo specchio: perchè la vera storia, in esso figurata, de' destini dell' umanità è la storia, più che di antiche monarchie, di Roma e del suo impero, da Augusto

alla fine dei secoli; in quanto la prosperità o la miseria, la salute o la perdizione del genere umano dipende dal rispecchiare — riprodurre, riflettere — che fa Roma, o la testa o qualcuna delle altre parti del Veglio.

Con Augusto e i suoi immediati successori, Roma cominciò a rispecchiare la testa del Veglio, e fu scritta la prima e più gloriosa pagina della storia del mondo rinnovato. In processo di tempo, Roma andò man mano rispecchiando le altre parti del Veglio; e non v'ha dubbio che Dante stimava ritornata, a' suoi tempi, l'età del ferro: quando si lamentava che le terre d'Italia eran tutte piene di tiranni, e il mondo tutto diserto di ogni virtù e gravido e coperto di malizia. Ma questa età di violenze e di cupidigie, che posava su l'argilla, non poteva durare a lungo. E Dante si confortava nella speranza d'un secolo migliore, mercè l'opera di un Duce e di un Veltro, che, colla restaurazione della monarchia, avrebbero arrestato i « diluvia lacrimarum » frenando le indomite cupidigie de' mortali (cf. Epist. ad Arrigo VII). Ecco perchè il Veglio continua anche al tempo di Dante, e continuerà sino alla fine del mondo, a gocciar lagrime: gli è che, per Dante, sarà sempre vero, non potersi dar salute per il genere umano se non a condizione che Roma sia quel ch'esser deve ne' consigli della Provvidenza: la sede, cioè, della monarchia universale.

Riassumendo: il Veglio di Creta è una figurazione storica, a base biblico-mitologica, di quella dottrina politica di Dante, della quale è fedele riflesso, e quasi verificazione, la storia di Roma e del suo impero: storia che è tutt'uno con quella dei destini dell'umanità redenta.

A questo punto, potrebbe qualcuno domandare, che cosa deve, dunque, pensarsi della interpretazione del Veglio proposta dall'illustre Flamini nella sua, già più volte menzionata, opera sui significati della Commedia. E ben si capisce che, avendone io adottata una affatto diversa, sono in dovere di esporre le ragioni per cui non credo con-

forme al vero quella del compianto professore. Secondo il quale, il Veglio rappresenterebbe l'umana natura ne' due stati, successivi, d' innocenza e di corruzione conseguente al peccato originale. La testa d'oro intatta sarebbe lo stato originario dell'uomo; il resto della statua, tutto fesso, l'umanità decaduta, vulnerata in tutte le sue facoltà, simboleggiate nell' argento, nel rame, nel ferro, nell' argilla. Orbene: questa interpretazione non mi sembra accettabile per due ragioni. La prima, che fu già toccata dal Bottagisio, è, che essa sconvolge l'economia del sacro poema. Certo, il Virgilio dantesco la sa lunga assai, in fatto di teologia. Oltre alla pratica delle Scritture, ei mostra di possedere una cognizione chiara e precisa de' grandi misteri della rivelazione cristiana: Trinità, Incarnazione, caduta degli angeli e del primo uomo, necessità del battesimo e della fede per la salute, e della grazia per il merito delle opere buone. E poichè non si vede, come chi potè conoscere questi veri rivelati, non abbia conosciuto anche i rimanenti di cui non parla: si può ben supporre che Dante attribuisca al suo Virgilio una piena cognizione di tutta la dottrina cristiana.

Ma l'ufficio didattico, che a Virgilio attribuisce il nostro poeta, è sempre limitato a ciò che « ragion vede », cioè al campo puramente razionale: « da indi in là, *Dante* deve aspettarsi pure (solo) a Beatrice, ch'è opra di fede ». Anzi, per quelle stesse questioni, razionali bensì di lor natura, ma che non si possono facilmente risolvere, se non ricorrendo alla *veduta eterna*, cessa la scuola di Virgilio, il quale, per ciò, prega Stazio a farsi sanatore delle piaghe di Dante, ossia della sua ignoranza. Alla qual preghiera risponde Stazio: che se a ciò s'induce, presente Virgilio, è unicamente perchè non può negargli nulla (cf. *Purg.* XXV, 31 sgg). Ciò dimostra che Virgilio sapeva, e forse meglio di Stazio, rispondere alla difficoltà di Dante; ma la questione passava i limiti entro i quali la scuola di Virgilio poteva *menar* Dante (*Ibid.* XXI, 33).

Quindi, non c'è niente di meglio accertato di questo punto, in tutta l'allegoria del sacro poema: che Virgilio simboleggia la pura ragione naturale in tutta la sua perfezione; e in ciò son d'accordo tutti i commentatori. Ora, l'istruzione che — supponendo vera la sentenza del Flamini — Virgilio, sotto il velame della famosa statua impartirebbe a Dante e, nella persona di questo, all'intera umanità, è fuori affatto del campo della filosofia anche più progredita. Essa tocca, anzi, a un dogma che va riguardato come fondamentale nella religione cristiana. Nè si vedrebbe, in questa ipotesi, in che cosa, precisamente, consista la differenza tra Virgilio e Beatrice; molto meno poi si comprenderebbe la funzione di Stazio che, secondo tutti i moderni, è un complemento di Virgilio e una preparazione a Beatrice. Ammettendo, invece, il senso morale politico dal Veglio, si mantiene la proprietà del simbolo Virgilio: perchè in nessun'altra bocca, meglio che in quella del cantore di Augusto, poteva risuonare il monito che Dante intendeva dare al mondo colla sua figurazione.

A questa ragione, che a me sembra perentoria, se ne può aggiungere un'altra, dedotta dall'assoluta mancanza di corrispondenza che, ammessa l'interpretazione teologica, avrebbe luogo tra il simbolo e la dottrina simboleggiata: che, per ciò stesso, il poeta sarebbe stato ben poco felice nella costruzione della sua statua. Invero: se il tronco di questa era destinato a rappresentare l'umana natura nello stato di colpa, non si capisce perchè il poeta non l'abbia fatto anch'esso d'oro ed omogeneo in tutte le sue parti. Giacchè l'umana natura non si è, decadendo, mutata essenzialmente; nè era poi necessario, ad avvertirci della diversità delle potenze, che il tronco fosse composto di diversi metalli: essendo per sè chiaro, che il piede, per ciò stesso ch'è piede, anche se fatto dell'oro più fine, è men nobile del petto e delle braccia. Inoltre: se il tronco fesso significa la natura decaduta, è chiaro che, qualora si faccia astrazione dalla fessura, si dovrà ravvisare nello

stesso tronco — separato dalla testa — la natura allo stato di integra e di sana.

Chi non vede, quanto meglio avrebbe servito allo scopo di Dante una statua tutta d'oro, e fessa dal vertice sino alla punta de' piedi? L'oro ci avrebbe istruiti della nativa eccellenza dell'uomo; la fessura totale poi, della vulnerazione che colpisce tutta quanta, e simultaneamente, la sua natura. Invece, per adattare al Veglio, quale il poeta ce l'ha figurato, il preteso simbolismo tropologico teologico, ci bisogna considerare le sue membra prima come stati successivi, poi come parti costitutive, epperò simultanee, dell'umana natura. E, lasciando fuori la testa, vedere nel torace l'intelletto, nell'addome la volontà, nel pie' di ferro l'irascibile, in quel d'argilla il concupiscibile. Nessuno, credo, potrà mai persuadersi che il genio creatore di Dante ci abbia regalato un simbolo così stranamente curioso!

Rimane adunque, anche indirettamente, provato il senso morale politico del gran Veglio, così ben fondato sul senso della statua biblica e sulle relazioni, che Dante non potè non scorgere, tra la statua e le quattro età mitologiche. Senso, inoltre, che così bene armonizza con l'ideale supremo del poeta, campeggiante in tutta la Commedia, ovunque si tratti di risalire alle origini de' mali della società e di additarne i rimedi. Ed è più che naturale pensare che, già fin dalla prima cantica, abbia voluto, il poeta, adombrare, per bocca del cantore di Augusto e dell'impero, quella stessa dottrina che il lettore udirà poi proclamata svelatamente sulla santa montagna, e della quale celebrerà, per così dire, l'apoteosi un beato, nel VI del Paradiso.

XI

L'INVETTIVA CONTRO I PASTORI SIMONIACI

(C. XIX, 104-17)

Mi sia lecito di qui esporre quella che io credo la vera interpretazione della famosa invettiva contro i Pastori simoniaci, che comincia colle parole « la vostra avarizia il mondo attrista » e finisce col verso « che da te prese il primo ricco patre ».

È fuor di dubbio, anzitutto, — e l'ammettono tutti i commentatori antichi e moderni — che la meretrice (*colei* del v. 107), la quale è tutt'uno con la bestia (*quella* del v. 100), non è altro, nella mente del Vangelista, che Roma (e il suo impero) idolatra e trascinante alla sua idolatria tutti i popoli: i quali non solo gli dei di Roma, ma e la stessa Roma adorarono come dea. È noto, infatti, che la Scrittura chiama l'idolatria col nome di fornicazione.

Ciò posto, si domanda: — La meretrice-bestia, nella quale s. Giovanni avrebbe, secondo Dante, ravvisato o scorto i Pastori simoniaci, simboleggia questi Pastori in quanto essa s'identifica, per l'Apostolo, con Roma pagana, oppure li simboleggia indipendentemente da questa identificazione?

In generale, si afferma che Dante vuole raffigurata immediatamente, nel simbolo giovanneo, la Curia papale, o romana che dir si voglia: che, cioè, per Dante, la meretrice-bestia è, nella mente dell'Apostolo, il simbolo di detta Curia simoneggiante[1]. Senonchè mentre il Fraticelli e il

---

[1] Si citano anche autori anteriori a Dante, che nella meritrice della Apocalisse avrebbero scorto il simbolo della Curia papale. Il Nardi, ad es., nel suo « Sigieri da Brabante » cita, in proposito, un passo di G. Olivi (pag. 149). Si veda anche U. Cosmo in « Giornale Dantesco ». Anno VI, 2, III, p. 108 segg.

Poletto applicano gli accessori del simbolo (le sette teste e le dieci corna) a Roma pagana, gli altri commentatori, più coerenti a sè stessi, applicano l'intero simbolismo alla Curia romana. E accettando, per le teste e per le corna, l'interpretazione di coloro che identificano la meretrice con la Chiesa cattolica *romana*, debbono conchiudere che, nella mente di Dante, quella meretrice è la Curia papale nata coi sette sacramenti e accresciuta o avvantaggiata da' dieci comandamenti. Il che è abbastanza ridicolo. E ancor più strano riesce l'appellativo, che ne verrebbe al papa, di marito della Curia papale. Chè il pontefice è per Dante, come per tutti i buoni cristiani, lo sposo della Chiesa *santa* (Cf. *Pg.* XXIV, 22), e questa santa Chiesa è tutt'altra cosa da quella Curia.

Ben più ragionevole credo il pensare che *colei*, vedendo la quale il Vangelista s'accorse de' Pastori simoniaci, altro non sia, per Dante, che Roma nata idolatra sui sette colli, e pur sempre idolatra a' tempi di esso Vangelista ; *quella* stessa Roma — e qui s'avrebbe un'aggiunta parentetica — che, divenuta poi cristiana e passata sotto imperatori cristiani, da molti *(dieci)* regni o popoli, che l'avevano già combattuta e disfatta, *ebbe* e proseguì ad avere *argomento...* e cioè: que' popoli, convertiti alla fede di Roma, divennero lo strumento di sua grandezza, in quanto ne riconoscevano la suprema autorità morale, ed a questa rendevano l'omaggio di figli ubbidienti e devoti. Sono i bei tempi in cui Roma « che il buon mondo feo, aveva due soli » e che vedremo poi di meglio precisare. Roma, poi, ebbe argomento... finchè la virtù piacque al suo marito.

Chi sia questo marito, ce lo dice chiaro lo stesso Dante in que' notissimi versi (*Purg.* VI, 112-4) ne' quali e' così parla ad Alberto tedesco :

> Vieni a veder la *tua* Roma che piagne
> *Vedova*, sola, e dì e notte chiama:
> Cesare *mio*, perchè non *m'accompagne?*

Vuol dire adunque, il poeta, che Roma ebbe argomento... finchè l'imperatore adempiè a riguardo di Roma, *sua* per diritto divino, il dovere di buon marito, che è di accompagnare (far buona compagnia) la sua consorte, assisterla, interessarsene, e non abbandonarla vedova, sola.

Come si vede, questa parentesi non è che un accenno conciso, ma ben chiaro, a fatti connessi con le note teorie politiche di Dante. Non poteva questi, bollando l'avarizia de' papi, non coinvolgere nel suo sdegno quel Rodolfo e quell'Alberto, che con la loro assenza da Roma e dall'Italia erano, per lui, causa indiretta degli abusi della Curia papale. Invero, Adriano V, che sconta l'avarizia in purgatorio, Nicola III, Bonifazio VIII e Clemente V pontificarono tutti sotto que' due imperatori.

Ed ora, si astragga dalla parentesi, e si vedrà chiarissimo il filo del discorso: « Precisamente voi, o Pastori, ravvisò Giovanni nella famosa meretrice ecc., la quale non è altro che Roma idolatra (che à inebriato tutta la terra *de vino prostitutionis eius*, ed è causa, perciò, che tutto il mondo sia idolatra). E non crediate, o Pastori, che io vada tropp'oltre, chiamandovi idolatri e causa di universale idolatria. Perchè il vostro dio è l'oro e l'argento: e qual altra differenza è da voi all'idolatra, « se non ch'egli un, e voi n'orate cento? ».

E qui vengono assai a proposito le parole di Marco Lombardo, in *Pg.* XVI: « La gente, che sua guida vede pure a quel ben ferir ond'ella è ghiotta, di quel si pasce e più oltre non chiede ». Perciò « la mala condotta è la cagion che il mondo ha fatto reo ». Breve: il papa avaro, e perciò idolatra, è causa dell'avarizia (idolatria) di tutto il mondo. Egli è dunque il personaggio che Giovanni ravvisò in Roma idolatra e trascinante all' idolatria tutto il mondo.

Si può domandare qual sia, secondo Dante, l'ultimo de' virtuosi mariti di Roma. Tali mariti non son certo quelli che si succedono dal *Divo Julio* fino a Costantino,

come potrebbe, a prima vista, far credere l'ultima terzina dell'invettiva. Sembra piuttosto che i mariti virtuosi decorrano, per Dante, dal rinnovato Impero Romano sino all'avvento di quegli imperatori germanici ai quali il poeta rimprovera d'aver « sofferto che il giardin dell'Impero fosse diserto ». Così l'ultimo imperatore virtuoso sarebbe Federico II († 1250), al quale appunto seguirono, dopo breve intervallo, prima Rodolfo e poi Alberto. Invero, dal discorso di Marco Lombardo si rileva abbastanza chiaro che il *buon mondo* durò finchè Federico non ebbe briga (ben s' intende) dal papa.

Se non che si fa risalire sino a Costantino la causa dei mali da lui deplorati: di qui il rimpianto accorato della terzina finale. Giacchè, oltre al mal esempio, dato ai successori da quell'imperatore, di abbandonar Roma, le ricchezze (dote) provenute al papa dalla (supposta) cessione della Città eterna, poco a poco resero questo avaro e simoniaco e avido di temporale giurisdizione a scapito dei diritti imperiali. Così, il papa imperatore (concentrante e personificante in sè *Roma e il suo impero*), che col malo esempio delle sue cupidigie è causa che tutto il mondo corra dietro unicamente ai beni della terra: questo papa, dico, secondo la mentalità di Dante, ben continua la brutta tradizione di quella Roma idolatra ecc. E sotto questo rispetto, potè dire il poeta che un tal papa fu ravvisato dal Vangelista in colei che ecc.

Questo, se non erro, è il senso naturale e filato della famosa invettiva: senso che mi piace qui riassumere come segue:

La vostra avarizia, o Pastori, attrista (rende tristo, corrompe) il mondo. Ed essendo l'avarizia una vera idolatria, non credo di errare stimando che voi, proprio voi, eravate presenti al pensiero di s. Giovanni, quand'egli vide la meretrice, cioè Roma, corrompere il mondo colle sue prostituzioni, colla sua idolatria: (quella Roma, dico,

che fu gloriosa e potente finchè l'imperatore non l'abbandonò). Ah che cosa hai fatto, Costantino, lasciando a s. Silvestro quella sciagurata dote[1]!

XII

LUCIFERO

(C. XXXIV, vv. 20 segg.)

Come la terza cantica si chiude colla visione beatificante del « sommo piacere » ossia del sommo Bello, così la prima con quella, terrorizzante, del sommo « brutto » (v. 34). Lucifero è l'antitipo di Dio: non già nel senso, manicheo ed assurdo, ch'ei sia la stessa bruttezza sussistente, ma in quanto rappresenta la depravazione completa della più perfetta immagine dell'infinita bellezza di Dio.

A Lucifero, partecipe, più che tutte le creature, della divina semplicità, ch'è il primo e fondamentale attributo entitativo di Dio, conveniva il più alto grado di elevazione sopra la materia e il primo posto presso il trono di Dio, nell'empireo. In pena della sua ribellione, egli è invece rivestito di un corpo il più immane e mostruoso tra tutti i corpi, non solo umani, ma anche bestiali; e relegato, inoltre, nel punto più lontano da Dio, cioè nel centro della terra, « costretto da tutti i pesi nel mondo » *Par.* XXIX, 57, e quindi nella più umiliante dipendenza, che immaginar si possa, dalla materia.

Sull'eccellenza di Lucifero, prima della caduta, e sulla sua pena dopo di essa, così scrive Ugo: « Inter eos qui ceciderunt, unus fuit excellentior omnibus aliis... quem ad modum dicitur in *Ezech.* 28; " tu signaculum similitudinis,

---

[1] La meretrice del XIX dell'Inferno ricomparisce nel XXXII del Purgatorio; ed anche qui sarà facile vedere ch'essa rappresenta i Pastori, solo in quanto s'identifica con Roma pagana.

plenus scientia et perfectione decoris in deliciis Paradisi " quod sic exponit Gregorius: Quanto in eo *subtilior* est natura, tanto in illo imago Dei similius insinuatur expressa... Et quia contra Creatorem suum superbivit (cf. contro il suo fattor alzò le ciglia) deiectus est... cum omnibus illis qui ei consenserunt... De hoc autem dubitatio est: utrum modo omnes in isto aëre sint usque in diem iudicii, an aliqui eorum *in inferno inferiori sint* (l' inferno superiore è la *trista conca*)... Quidam volunt dicere quod Lucifer qui plus ceteris peccavit, *statim* illuc demersus sit, et etiam quidam ex aliis » [1].

Altrove, stabilisce il principio che il dannato è tanto più giù, quanto più grave è la sua colpa. Ecco perchè Lucifero, il più reo di tutti, è posto da Dante al centro della terra. E senza dubbio a questa concezione contribuì anche il notissimo testo d'Isaia (c. 14): « quomodo cecidisti... qui dicebas: in coelum conscendam... verumtamen ad infernum detraheris, in profundum *laci* ». Ecco *l'infima lacuna* dell'universo.

---

1 *Erud. theol. Summae Sent.* Tract. II, c. 4.

XIII

LA CONVERSIONE DI DANTE
E LA SUA USCITA DALL'INFERNO

(C. XXXIV, vv. 70 segg.)

Dopo la visione di Lucifero, Dante s'avvinghia al collo di Virgilio che, appigliatosi alle vellute coste del gran mostro, scende giù, di vello in vello, fino al centro della terra. A questo punto, Virgilio si capovolge e comincia ad ascendere, fin che, per il foro d'un sasso, esce fuori dalla Giudecca e dall'inferno.

Si scorge facilmente la verità nascosta sotto questa finzione. Sopra (C. XVI) Dante aveva detto a tre suoi concittadini: « lascio lo fele e vo' pei dolci pomi promessi a me... ma fino al centro pria convien ch'io tomi ». Ora, che è di fatto giunto a questo centro, Dante è adunque in grado di abbandonare il fiele, la selva *amara*, cioè lo stato di peccato e di miseria, per cominciare l'ascensione verso il « dilettoso monte », ch'è principio d'ogni felicità (dolci pomi). Fu necessario, con la considerazione della mente, discendere sino al fondo dell'abisso della malizia umana, perchè si operasse nell'anima l'allontanamento dal peccato e la conversione a Dio. Voltar le spalle al male è il primo passo nel movimento dello spirito verso il Sommo Bene.

Il vano che attraversano i due poeti per riuscire sull'emisfero australe, dice Virgilio ch'era prima occupato da quella porzione di terra che, in su ricorsa, formò la montagna del purgatorio. E *forse*, aggiunge, la terra lasciò questo vuoto per fuggire Lucifero che, capofitto, piombava su di essa.

Così Dio cominciava a cavare il bene dal male. La caduta di Lucifero e de' suoi soci nella ribellione preparava all'uomo, ancor futuro, un temporaneo soggiorno di

delizie, dal quale doveva passare, dopo una breve prova, ad occupare le sedi lasciate vuote dagli Angeli prevaricatori.

Avvenuto il peccato del primo uomo e la conseguente relegazione di questo nell'opposto emisfero, la montagna del purgatorio è diventata, per i meriti del secondo Adamo, la scala per cui risalgono a Dio, pregando e dolorando, le anime de' morti in istato di grazia, ma non ancora in piena regola colla giustizia divina.

PURGATORIO

I

IL CATONE DANTESCO *

(C. I, 31 segg.)

Il peccato importa sempre un disprezzo, almeno indiretto, non solo della giustizia o rettitudine proveniente dallo stato di grazia, ma e della stessa onestà o rettitudine puramente naturale, propria de' pagani virtuosi. Ragion vuole, adunque, che il primo movimento dell'anima emergente dall'abisso della colpa dopo la considerazione e detestazione de' vizi contrari alle virtù cardinali, sia un omaggio riverente ed affettuoso alla bellezza dell'onestà morale.

Ecco perchè Dante, appena uscito dalla prigione eterna, viene eccitato da Virgilio, ossia dalla ragione, a inginocchiarsi e a chinar la fronte (v. 51) davanti al *Veglio* la cui faccia s'illumina de' « raggi delle quattro luci sante ». Queste luci invero, simboleggiano, secondo tutti, le quattro virtù cardinali onde s'integra l'onestà o rettitudine umana, della quale viene ad essere, per ciò stesso, simbolo vivente, il Catone dantesco.

E non già dell'onestà naturale puramente e semplicemente; ma di questa stessa onestà in quanto va unita a un desiderio ardente della perfetta giustizia, che non può aversi se non per mezzo delle virtù teologali. Invero, il Catone di Dante è, ad un tempo, l'eroe della libertà e dell'onestà o, più precisamente, è l'eroe della libertà, perchè eroe dell'onestà. Egli rifiuta di vivere sotto il tiranno in

---

* Utile a consultarsi: F. CIPOLLA *I beati e Catone* (in « Atti dell'Istituto Veneto » 4 VI).

quanto crede, sia pure per errore, che non si possa essere onesti, e perciò liberi, se non si sia politicamente indipendenti. Che cosa non avrebbe fatto quest'animo *atroce* per la vera e perfetta libertà (inerente alla perfetta giustizia, propria de' figliuoli di Dio) se l'avesse conosciuta? E Dante potè supporre che l'avesse conosciuta e che, dopo morte, fosse accolto nel seno d'Abramo. Liberato dall' inferno insieme cogli antichi santi, ei fu deputato a custode della sacra montagna, monito ed esempio, a quanti accedano ad essa, della premura con cui bisogna procacciare la libertà, che fu a lui sì cara, della giustizia perfetta.

Così è chiarito, nella sua pienezza, il simbolo di Catone: egli è la giustizia od onestà naturale aspirante alla sua perfezione. Per questo, egli sgrida gli spiriti lenti e li fa correre al monte a « spogliar lo scoglio » che impedisce la visione di Dio. Per questo è detto che gli spiriti si purgano sotto la sua balìa: perchè è appunto l'ardente desiderio di farsi belle, mediante l'acquisto della perfetta giustizia, che signoreggia le anime delle sette cornici sino a rendere loro dolce « l'assenzio de' martìri ».

Catone è dunque il vero re del secondo regno, cioè del purgatorio dantesco, come Lucifero è « l' imperator del doloroso regno », e Dio del regno santo beato deiforme verace. In ciascuno di questi tre regni abbiamo una forma speciale d'amore che domina da sovrano assoluto lo spirito umano: nell' inferno, l'amore immobilmente disordinato, o il mal volere, di cui è personificazione Dite; nel paradiso, l'amore ordinato, anch'esso, immobilmente, ossia la carità, che è Dio stesso; nel purgatorio, l'amore esente oramai dal disordine essenziale e procedente, via via, allo stato di ordine perfetto. Da ciò si capisce bene il perchè del nome di *regno*, dato a' tre stati delle anime dopo la morte: dicesi, infatti, *regno* il dominio assoluto di un solo, senza possibilità di opposizione da parte de' soggetti.

II

L'ULTIMA SERA

(v. 58)

L'*ultima sera* fa riscontro all'ultima salute di *Par.* XXXIII, 27. Essa, dunque, significa lo stato di perdizione: e Virgilio vuol dire a Catone, che Dante non è nè fu giammai dannato, sebbene fosse stato in pericolo assai imminente di cadere in quello stato. Senonchè, quando la giustizia di Dio era prossima ad eseguirsi (cf. v. 60: molto poco tempo a volger era), Virgilio mosse al suo soccorso, spedito da Beatrice. E la selva *oscura*, dalla quale Dante potè campare mercè il soccorso inviatogli dal cielo, rappresenta lo stato di peccato, ch'è anch'esso una sera, ma non l'ultima sera; come lo stato di grazia è esso pure salute, ma non l'ultima salute.

L'ultima sera non significa, adunque, la morte fisica. In questo caso, Virgilio avrebbe detto, assai più chiaro e preciso: « questi non vide ancor »; nè c'era poi bisogno di fare questa dichiarazione a Catone, quando si pensi a quelle tante anime che, nell' inferno e nel purgatorio, s'accorgono che Dante è tuttora in prima vita. Parimente, l'ultima sera non può essere lo stato di peccato: perchè, così, Virgilio verrebbe a dire che Dante non ha *mai* perduto la grazia di Dio.

III

« STATE CONTENTI AL *QUIA* »

(C. III, 37, segg.)

Non si accenna qui, come si crede comunemente, ai due generi di dimostrazione: dall'effetto alla causa (demonstratio quia) e dalla causa all'effetto (demonstratio propter quid); ma a due generi di cognizione di una stessa cosa: la cognizione imperfetta o volgare, per cui si conosce *che* la cosa è « quia est »; e la cognizione perfetta o scientifica, mediante la quale si conosce la ragione *per cui* la cosa è quel che è « cognitio qua cognoscitur propter quid res est ».

Vuol dire adunque Virgilio che, trattandosi di cose divine, qual è il modo di operare proprio di « una sustanzia in tre persone », la mente umana deve star contenta della cognizione *quia*, cioè della cognizione imperfetta, che riguarda il fatto dell'esistenza dell'operazione; e rinunziare alla matta speranza, ossia pretesa, di averne la cognizione perfetta quidditativa, ch'è possibile per noi solo rispetto alle cose finite. Questa perfetta cognizione dicesi, nelle Scuole, comprensione o visione.

Passa poi Virgilio a provare con due argomenti la sua asserzione). 1) Se fosse possibile alla mente umana *veder tutto*: cioè avere una cognizione comprensiva non solo delle cose create, ma anche delle divine, non ci sarebbe stato bisogno che venisse il Figliuol di Dio a istruirci delle cose divine, e a meritarcene coi suoi patimenti la visione; 2) Se la mente umana bastasse da sola alla predetta cognizione, sarebbero a questa pervenuti, acquietando così la lor brama di sapere, le menti elettissime di un Platone, di un Aristotele e di tanti altri savi dell'antichità pagana. Eppure vediamo che questi grandi ingegni desiderarono senza frutto, e andarono all'altra vita con

questo desiderio che, sempre insoddisfatto, sarà la loro pena per tutta l'eternità.

Al qual proposito è da notare, che non fu già una colpa per i filosofi gentili aspirare ad un'adeguata cognizione della divinità, sì bene la matta pretesa di arrivarvi con le sole energie della ragione, senza bisogno del lume soprannaturale, prima della fede poi della gloria: lume a noi meritato dal Figlio di Dio *parturito da Maria.* Questo razionalismo, questa pretesa indipendenza della umana ragione da ogni estrinseca autorità dottrinale, anche divina, è parte della trascurata « adorazione debita di Dio » ed è la causa della dannazione di que' superbi spiriti a vivere eternamente, *senza speme, in desìo* della visione divina.

IV

A PROPOSITO DELLA PENA DE' MORTI IN CONTUMACIA DI S. CHIESA

(C. III, 136 segg.)

Ci sono tre importanti osservazioni da fare a proposito delle parole di Manfredi:

> . . . . quale in contumacia muore
> di santa Chiesa, ancor ch'al fin si penta,
> star li convien da questa ripa in fuore
>   per ogni tempo, ch'egli è stato, trenta,
> in sua presunzion . . . .

1) Si osservi il contrappasso nella pena di questi spiriti. Essi han sofferto di star fuori della comunione de' fedeli, sdegnando, per superba presunzione, di ricorrere al benefizio dell'assoluzione; anche qui, nel secondo regno d'oltretromba, debbono stare, per un certo tempo, « dalla ripa in fuore », segregati dalla Chiesa purgante distribuita nelle sette cornici della sacra montagna.

2) Questa segregazione deve durare il trentuplo del tempo che vissero in loro presunzione. Assai giustamente osservò il Busnelli, che quel trentuplo fu forse suggerito a Dante da un decreto di Graziano, ov'è detto che il violatore de' beni, de' luoghi, delle persone sacre, deve essere scomunicato se « postquam facinus suum recognoverit, intra *dierum triginta* spatium non emendaverit ». Manfredi che, come dice il Villani (VI, 46) quasi colle stesse parole del citato Decreto, « nimico fu di s. Chiesa e de' chierici e de' religiosi, occupando le chiese », avrebbe dovuto, riconoscendo i suoi falli, emendarli fra trenta dì; nol fece: fu scomunicato, e morì contumace. È giusto che, avendo sprezzato in vita i trenta giorni, prima della scomunica concessi a resipiscenza, morto, ancorchè pentito, soffra un'aspettativa trenta volte maggiore del tempo che, dopo la scomunica, visse in contumacia.

3) C'è manifesta corrispondenza tra la *campagna* del v. 2 di questo canto colla *buia campagna* che fa come da vestibolo all'inferno dantesco. Ci potrebbero anche essere, nel pensieno del poeta, analogie e rispondenze tra gli spiriti delle due campagne: tra que' *cattivi* e questi contumaci? Forse sì. Quelli si scomunicarono, in certo qual modo, essi stessi dall'umano consorzio, in quanto misconobbero il valore della vita e « non fur mai vivi ». Onde sono in eterno segregati dalla comunione con chiunque abbia, bene o male, *vissuto.* E, a lor volta, un *gran rifiuto* fecero anch'essi, i contumaci, per avere non per *viltà,* ma per presunzione — ch'è il contrario di viltà — rinunziato, sino all'ultimo, alla riconciliazione ad essi offerta dalla Chiesa.

V

UNA LEGGE RELATIVA ALL'ESERCIZIO DELLE POTENZE

(C. IV, 1-12)

Le due prime terzine di questo Canto enunziano una legge psicologica, le due seguenti ne fanno un'applicazione.

Legge: — Essendo tutte le potenze vitali radicate nell'essenza dell'anima, unica in ogni uomo, ne avviene che, quando l'anima si concentri in una potenza dispiegando intensamente per mezzo di essa la sua energia fondamentale (v. 4), quest'energia s'affievolisce, in proporzione, a riguardo delle altre potenze in modo da far sembrar l'anima estranea ad esse (v. 4).

Applicazione della legge: — Perciò, quando ascoltiamo cosa che attiri in modo speciale la nostr'attenzione, non ci accorgiamo del tempo che passa. Gli è che ascoltiamo coll'udito, e apprendiamo il passar del tempo colla mente. E l'anima, concentrandosi allora tutta nell' udito, serba *intera*, cioè intatta, inoperosa la mente: ond'è che la potenza uditiva si spiega con intensa attività *(è sciolta)*; la mente è come legata, impedita dal fare il suo atto.

Come si vede, la prima legge suppone l'unità di anima nell'uomo, e serve a confutare l'errore di que' filosofi che distinguono tre elementi essenziali nell'uomo: corpo, anima e spirito, considerando lo spirito (che è principio delle operazioni superiori) come un lume che il Creatore *accende sull'anima* forma del corpo e principio delle operazioni organiche. Ora è evidente, che se ci fossero in noi questi due principî d'energia per sè stanti, non si spiegherebbe come l' intensità del funzionamento dell'uno sia a scapito di quella dell'altro: come, ad es. l'intensa applicazione dello spirito sospenda l'attenzione dei sensi, e viceversa. Avicenna per il primo, forse, dall'im-

pedirsi che fanno, a vicenda, le operazioni dell'anima, dedusse l'unità di questa nell'uomo; e stimò che tal fatto bastasse da solo a provare detta unità [1]. E Dante potè trovare l'argomento di Avicenna in qualche manuale, come oggi si direbbe, di Psicologia, compilato in modo analogo alla « tua Etica ».

VI

LA COSTA « OVE S'ASPETTA »

(Canti IV-VII)

Come il luogo de' contumaci corrisponde alla buia campagna de' vili, così la costa ove si aspetta ha manifesta analogia col primo cerchio infernale, cioè col Limbo.

Invero, tre sezioni di spiriti *aspettano* su questa costa: 1) i pigri del canto IV, che, come Belaqua, indugiarono al fine della vita i buoni sospiri; 2) i peccatori sino all'ultima ora, troncati da morte violenta, e usciti di vita pentendo e perdonando (C. V); 3) i principi della valletta fiorita (C. VII). Colpa comune a tutti: la negligenza della salute. E a questa colpa commisurò Dante la pena, ispirandosi all'antica disciplina canonica della Chiesa « negligentiores vero poenitentes tardius reconcilientur ». È giusto che i negligenti siano negletti e si apra loro più tardi l'adito alla purgazione. Prima paghino il fio di lor tardanza, aspettando un tempo uguale a quello della medesima.

La negligenza poi che si espia sulla costa — astrazion fatta dalle colpe che, in alcune anime, l'accompagnano e che saran punite su le cornici — trova un riscontro abbastanza chiaro nel reato degli adulti del Limbo. Questo reato consiste o in un'imputabile mancanza di fede (che,

1 Cf. Toledo: in II *de An.* C. III, t. 32.

secondo l'Apostolo, ci fa credere che Dio è, e che è rimuneratore di que' che lo cercano), ovvero nell'omissione, parimente imputabile, della debita adorazione di Dio[1]. A dir breve, il reato punito nel Limbo è l'aver vissuto come se o Dio non fosse, o nulla da Lui si dovesse aspettare, di bene o di male, a seconda della vita che uno avrà menato.

A questo reato si assomiglia assai quello de' negligenti della costa, de' quali Dante ci ha presentato le tre sezioni che testè accennammo. Tutti vissero nella dimenticanza di Dio e della salute, rendendo così infruttuosa la divina semente depositata in loro col dono della fede: onde vissero una vita sterile di *mercedi* per l'eternità, nè più nè meno de' pagani, privi di fede.

Alla corrispondenza della colpa s'aggiunge quella della pena, in queste anime e in quelle del Limbo. Anche quest'ultime *aspettano*, sebbene indarno, vivendo « senza speme in disio ». Desiderio ch'è dato in lutto a queste anime e le *accora* anch'esse, come, sino a un termine non del tutto conosciuto[2], accora le anime della costa. E si noti, che anche nell'anime già purganti è il desiderio di veder Dio; ma desiderio calmo e consolato dal sapere che in esse va del continuo eliminandosi, cogli esercizi penitenziali, ciò che n' impedisce il quietamento. Il che non ha luogo nelle anime della costa: in esse, quel desiderio, sebben unito alla speranza, non va però scevro da un certo turbamento e penosa ansietà, ch'è ben giusta retribuzione della noncuranza pacifica, in cui vissero, di Dio e delle sue ricompense.

Così stando le cose, parmi che non alla buia campagna, come alcuni pensano, ma al Limbo corrisponda la costa d'aspetto. Nella quale troviamo, precisamente come nel

---

1 Cf. *Inf.* IV, 34-8.

2 Conoscono solo il *maximum* della sosta, la quale potrà essere, e anche non essere, abbreviata da' suffragi.

Limbo, e spiriti di condizione comune, all'aperto, e personaggi qualificati, nella valletta, che tutti riconoscono corrispondente al nobile Castello. S'aggiunga, che la costa, i sette ripiani, la divina foresta (che fa riscontro a Cocito) formano in tutto nove sezioni corrispondenti ai nove cerchi infernali.

Dunque: se si voglia applicare alla buia campagna il nome di « antinferno », è chiaro che quello d'« antipurgatorio » va limitato alla campagna dove stanno i contumaci. Ma dunque il purgatorio comincia colla costa? Sì e no. Se si prende la pena in senso generico, allora può dirsi purgatorio anche la costa: perchè anche in essa si soffre prima di « diventar degno di salire al cielo ». Ma se si distingue tra pena puramente vendicativa e pena insieme vendicativa e medicinale (purgativa), allora il purgatorio propriamente detto comincia là dove Dante dice ch'esso ha « dritto inizio », cioè alla porta di s. Pietro (VII, 39); e la costa, come quella che ospita anime penanti, ma non purganti, non sarà purgatorio che in un senso meno proprio e, per così dire, diminuto. Ad ogni modo, essa è, al pari delle sette cornici, parte integrante d'un grande penitenziario od ospedale, che abbraccia e speciali scompartimenti dove si opera la cura delle anime, e una grande anticamera o sala d'aspetto, dove le anime attendono, con pena *accorante*, la purga mercè la quale, soltanto, sarà eliminato lo « scoglio che non lascia Dio esser manifesto ».

Al pari poi degli spiriti del Limbo, que' della costa non soggiacciono che alla pena del danno, causante l'accoramento di cui sopra. Di pene sensibili non v'ha il minimo cenno. Altri potrebbe osservare che questi spiriti soffrono degl'incomodi provenienti da' fenomeni atmosferici de' quali è parola nel C. XXI, 46-8. Ma questi incomodi, che si soffrono anche in questa vita e, bene spesso, senz'alcun detrimento di salute, son cose disprezzabili rispetto a' supplizi con cui la divina giustizia punisce

il peccato nell'altra vita. Onde anche degli spiriti della costa si può ben dire quello che delle turbe del Limbo, che cioè essi hanno « duol senza martìri » (*Inf.* IV, 28). Per tacere, che il poeta lascia abbastanza capire come quelle anime abbian modo di ripararsi dagl'incomodi delle stagioni, quando ci presenta i pigri tranquilli all'ombra, dietro il sasso (IV, 104).

Quanto a' contumaci, non si fa neppur cenno d'accoramento causato dalla pena del danno. Di essi è detto soltanto (III, 75) che aspettano la pace. Ma si può aspettare anche con calma, come le anime nel seno d'Abramo aspettavano il Liberatore. Nessuna pena, adunque, per i contumaci: e così doveva essere, trattandosi di spiriti de' quali può dirsi che sono ancora, come i cattivi della buia campagna, sdegnati dalla giustizia di Dio. E ad ogni modo, quella specie di scomunica dalla Chiesa purgante, quel *divieto* che li trattiene fuori dalla ripa, abbassa la condizione di questi spiriti rispetto a tutte le altre della santa montagna: per ciò stesso che son riputate indegne non solo di bere « lo dolce assenzio de' martìri », ma altresì di struggersi nel penoso desiderio di veder Dio. Precisamente, come i *cattivi* si trovano in condizioni talmente umilianti che « invidiosi son d'ogni altra sorte ». E rispetto a quest'umiliazione è nulla, per essi, la pena fisica delle punture delle vespe e de' mosconi: pena, d'altronde, che evidentemente non appartiene, nella concezione del poeta, all'ordine di quelle dell'altra vita: dal momento che esso poeta, pur fingendola in quegli spiriti, ci dice chiaro che essi sono sdegnati dalla giustizia del pari che dalla misericordia.

VII

IL REATO DE' PAGANI VIRTUOSI DANNATI

(C. VII, 7, 8)

Dicendo Virgilio che non perdette il cielo « per altro rio che per non aver fè », lascia intendere ben chiaro, che fu vera colpa per i gentili l'essere stati privi della fede, che pure è un dono di Dio. E se alcuni furono dotati di grandi virtù naturali, convien dire ch'essi posero ostacolo, col loro orgoglio, a quella grazia che non manca d'illuminare, anche per vie miracolose, gli uomini di buona volontà, come si vede nel Centurione degli Atti Apostolici, e come Dante potè ragionevolmente supporre di altri virtuosi pagani. E siccome la fede giustificante riguarda, secondo l'insegnamento di s. Paolo, l'esistenza di un Dio trascendente, insieme con tutto il creato, la stessa ragione umana: è chiaro che appunto dal *rio* di sopra accennato procedette il non « adorar debitamente Iddio » e l'aver vissuto *ribellanti*, cioè in continua opposizione alla divina legge, per ciò stesso che omisero la debita soggezione all'Autore di essa.

Dice poi Virgilio, al v. 27, che tardi, cioè solo dopo morte, conobbe Dio: perchè solo allora ebbe di Lui quella cognizione che avrebbe potuto averne in vita colla fede: « quia *est* et quia inquirentibus se remunerator est ». E non Dio, ma sè stessi cercarono i gentili nelle loro azioni virtuose, che furono perciò, come disse bene s. Agostino, grandi passi fuor di strada.

VIII

UN VELO ASSAI SOTTILE

(C. VIII, 19 segg.)

Sul far della sera, le anime della valletta recitano l'inno di Compieta « Te lucis ante », col quale s'invoca l'aiuto divino contro i pericoli delle tentazioni notturne. Prima di narrare ciò che segue a questa preghiera, il poeta vuole che il lettore aguzzi bene l'occhio al *vero*, assicurando che il *velo*, sotto cui è nascosto quel vero, è tanto sottile che si lascia trapassare con tutta facilità. Racconta poi, che le anime riguardarono in su, quasi in atto di aspettare qualche cosa, ed ecco discender giù dal cielo due angeli, con due spade affocate « a guardia della valle, per lo serpente che verrà via via ».

Qual'è dunque questo vero facile, al dire di Dante, a scorgersi sotto il velo dell'allegoria?

Siccome Dante ha cura, altrove, di farne avvertiti, quando le preghiere delle anime sono per i vivi (cf. C. XI, 22), convien credere che la preghiera che si fa qui recitare alle anime della valletta, sia, nel pensiero di Dante, a vantaggio di esse anime: dal momento che nessun indizio ci vien dato, che essa sia per i vivi. Ma, d'altra parte, non si può in verun modo ammettere che le anime del purgatorio vadano soggette a sogni impuri capaci di contaminarne i corpi, ed abbiano, perciò, d'uopo di pregare che « procul recedant somnia, ne polluantur corpora ».

Bisogna dire, adunque, che in questo luogo della Commedia — come in qualche altro che vedremo in seguito — non si dà vera allegoria, almeno per quanto riguarda la sostanza del fatto: che, perciò, il senso letterale si riferisce qui direttamente all'azione simboleggiata nel poema: al processo, vale a dire, dell'anima dallo stato di miseria a quello di felicità. A dir breve, il poeta

torna, per un momento, dall'altro mondo in questo, per dare un monito, sotto un velo trasparentissimo, ai grandi signori, che le cure secolari e gli agi della fortuna distraggono da' pensieri dell'anima e dell'eternità ed espongono in modo speciale alle insidie del serpe antico. La allegoria della finzione non riguarda, qui, che le circostanze del fatto: la valle fiorita, la biscia che si lecca, gli angeli così e così figurati, e simili.

A proposito degli angeli, parmi che le facce candide e rilucenti, le vesti e le ali verdi, le spade affocate: cose tutte, queste, che presentano una certa analogia con l'abbigliamento di Beatrice (*Purg.* XXX, 31 segg.), possano significare le tre virtù teologali, necessarie per difendersi nella tentazione: la fede, che scopre le insidie del nemico; la speranza, che affida l'anima nel soccorso divino; la carità, che, attaccando l'anima al sommo Bene, la rende tetragona a' colpi del demonio. La carità è assai bene figurata in una spada fiammeggiante, perchè l'amor di Dio è l'arma più potente per tagliar la testa al serpe e liberarsi da ogni genere di tentazioni. Ora, chi vince a questo modo, non assale direttamente il nemico e di fronte, ma indirettamente lo riduce al nulla, troncando senz'altro la suggestione col divertire lo spirito a un altro oggetto. Tanto paiono significare queste spade affocate — e perciò struggitrici — e senza punta. E l'interpretazione può trovare un appoggio in *Purg.* XXXI, 2, dov'è detto che Beatrice volge la spada del discorso a Dante *per punta*, cioè direttamente, di fronte: quello stesso discorso che allo stesso Dante era parso acuto anche solo *per taglio:* quando, cioè, Beatrice parlava bensì a Dante, ma rivolta agli angeli, e perciò solo indirettamente.

IX

LE TRE FACELLE

(C. VIII, 89 segg.)

Riuscito appena, fuor della valle infernale, sotto il cielo de' giusti, Dante era stato rallegrato dallo spettacolo delle quattro stelle, i cui splendori sembravano formare la gioia del firmamento. Ora, in procinto di essere trasportato alla porta di s. Pietro, ossia del cielo, si mostra come rapito nella contemplazione di tre facelle che fanno ardere il polo in tutta la sua vasta distesa.

Si vede qui, simboleggiato, il modo con cui l'anima convertita procede nell'amore del bene, cioè della virtù. A quel modo che l'anima non può offendere Dio, senza offendere, al tempo stesso, la propria dignità naturale ed umana ; così, d'ordinario, l'abborrimento della colpa, come disordine morale, è via all'odio della medesima come teologica, ossia come offesa di Dio e contraria alla carità: e parimente, l'amore della bellezza morale (onestà) dell'anima dispone all'amore della soprannaturale che le viene dalla carità, la quale vivifica e perfeziona tutte le altre virtù.

Dante, come vedemmo al C. I, subito dopo la sua conversione, gustò la bellezza delle virtù morali in sè stesse, e rese omaggio all'uomo in cui se ne riverberava lo splendore: con che veniva pure a rafforzare in sè quel desiderio ardente di libertà che vedeva come personificato in Catone. E se potè, per un momento, distrarsi dietro a Casella, le severe parole del Vegliardo lo rimisero presto in via. La considerazione della colpa de' contumaci gl'ispirò l'umile soggezione all'autorità delle somme chiavi; e nel castigo degli spiriti negligenti ebbe una salutare lezione per eccitare vie più in sè i santi desideri di quella giustificazione che non si ottiene se non per mezzo di dette chiavi.

Ed ecco lo spettacolo, nel cielo, delle tre facelle venire a compiere l'ardore de' suoi desiderî per la perfetta giustizia. Dante è tutto rapito in contemplare la bellezza d'un'anima nella quale, come stelle in cielo, risplendono le tre divine virtù, fede speranza carità. Un tale perfetto amore della giustizia è in lui l'ultima disposizione a ricevere l'aiuto soprannaturale per il compimento di quegli atti che quella giustizia produrranno di fatto: confessione, contrizione, soddisfazione. Ecco perchè Lucia, a questo punto, solleva Dante ad altezze a lui del tutto inaccessibili. Si tratterà, per Dante, di compiere atti soprannaturali, eccedenti ogni capacità delle energie native dell'anima, e che questa allora solo può emettere, che venga innalzata ineffabilmente sopra di se stessa, sino alla condizione divina. Ecco perchè il poeta potè paragonare la sua elevazione al ratto di Ganimede « al sommo consistoro » ; ed ecco, finalmente, spiegato il vero senso di quella terzina (IX, 70) :

Lettor, tu vedi ben com'io *innalzo*
La mia matera; e però con più arte
Non ti meravigliar s'io la rincalzo.

X

IL RAPIMENTO DI DANTE ALLA SFERA DEL FUOCO

(C. IX, 1-63)

Dopo un colloquio col Malaspina, nella valletta, Dante è vinto dal sonno. In sul far del mattino, egli ha un sogno, nel quale pare a lui di esser là dove Ganimede abbandonò i suoi cari, quando fu rapito al sommo concistoro.

Non crederei necessario intendere che Dante sognasse di trovarsi sul monte Ida; sì bene, che, nel luogo dove sognava di essere, gli sembrava essere sul famoso monte frigio. Un punto qualunque di contatto tra due luoghi può far sì che, essendo in uno di essi, ci sembri essere nell'altro. Ciò posto, non occorre rompersi il capo per indovinare la ragione della predilezione che, per quel monte, come luogo di preda, sembra a Dante che abbia l'aquila da lui veduta nel medesimo sogno. Assai più naturale, secondo le leggi psicologiche, è che le cose sognate da Dante fossero la valletta deliziosa e Sordello e l'altre anime gentili delle quali aveva goduto la compagnia. Tutto ciò e l'aquila veduta in cielo stabiliva una relazione di somiglianza tra l'Ida e il luogo in cui Dante dormiva e continuava a deliziarsi anche in sogno. Perciò la legge di somiglianza, nell'associazione delle immagini, addusse nella sua fantasia il ratto di Ganimede caro a Giove: e Dante cominciò a pensare che *forse* la valletta, ov'erano tanti degni personaggi, era il luogo prediletto dell'uccel di Giove per farvi le sue prede: quando s'accorse che la preda designata allora, era appunto lui stesso. Ma non si tratta qui che di un *forse* e, per di più, detto in sogno. Si tratta, in altri termini, d'una semplice apprensione di Dante senza alcun valore allegorico.

È chiaro poi, che Dante vede in sogno, adombrato in immagine poetica, ciò che realmente avviene, di fuori,

a suo riguardo. L'aquila che lo rapisce « suso infino al fuoco » è Lucia, che prende esso Dante dal luogo ove s'è addormentato, lo porta su e lo depone a poca distanza dall'entrata del purgatorio propriamente detto, nel quale Dante potrà oramai vedere coloro che sono contenti *nel fuoco*, come Virgilio gli aveva promesso.

Dante adunque, in brevissimo tempo, ha guadagnato della santa montagna, incomparabilmente più che non ne avesse guadagnato in un' intera giornata colla scorta di Virgilio, ed aiutandosi con piedi e mani e con l'ali *del desio*. Ciò significa la smisurata eccedenza del contributo della grazia su quello della ragione e del libero arbitrio nell'opera della giustificazione. Ad ogni modo, Lucia non porta Dante sino alla porta di s. Pietro, ma ad una certa distanza, dalla quale ei poteva accedere a quella con le sue gambe e colla scorta di Virgilio: a significare che la grazia si aggiunge, non si sostituisce alle naturali energie; le aiuta, non le annienta. Dante non poteva volare, ma poteva camminare.

Lucia poi, che coi begli occhi dimostra a Virgilio « l'entrata aperta » (v. 61) cioè di facile accesso, e invita ad andarvi (v. 90), è la grazia illuminante ed eccitante, che all'umana ragione fornisce i lumi e le ispirazioni per gli atti necessari a produrre la giustizia nell'anima. Nel fatto, Dante, scortato da Virgilio, s'appressa omai alla porta, a compiervi quegli atti.

Va notato, da ultimo, che Lucia è quella stessa che, mossa dalla Donna gentile del c. II, indusse Beatrice a interessarsi di Dante, per fargli iniziare l'opera della salute con la visita « alle perdute genti ». Così il poeta teologo ci ammonisce, che la grazia inizia la giustificazione del peccatore col mostrare ad esso lo stato miserando in cui si trova, e la compie coll'accendere in lui il fuoco del divino amore: ciò ch'è significato dal rapimento di Dante « suso infino al foco » (IX, 30), ove al poeta pareva di ardere insieme con Lucia.

La Donna gentile è, adunque, il movente invisibile e la direttrice suprema dell'azione principale del divino poema attraverso i tre regni oltremondani: è dessa che, rimovendo ogni ostacolo, la conduce felicemente al suo termine.

L'ANGELO PORTIERE

(C. IX, 76 segg.)

L'angelo che siede alla porta del purgatorio, qual delegato da Pietro alla introduzione dell'anime nel regno de' cieli è, evidentemente, il sacerdote ministro della penitenza, che nelle sacre carte è chiamato *angelo*, per la sublime missione che lo associa agli spiriti angelici nel ministero dell'umana salute. Lo splendore della faccia (v. 81) significa la cognizione delle cose divine, la quale dev'essere eminente in chi non è solo ministro del perdono di Dio, ma anche guida che deve ravviare sul retto sentiero il peccatore convertito. Egli ha in mano una spada ignuda riflettente raggi vivissimi: perchè il sacerdote è ministro della misericordia in modo che lo è pure della giustizia divina, di cui deve conservare salvi i diritti, imponendo al penitente una proporzionata soddisfazione (i sette P descritti, col puntone della spada, sulla fronte di Dante).

L'angelo, vedendo i due nuovi arrivati, vuol sapere da essi, prima che si accostino, che cosa vogliono e dove sia la scorta per accedere; poi, assicurato da Virgilio che una donna del cielo li aveva colà scorti, con un cortese augurio li invita ad appressarsi. Così, il sacerdote non deve ammettere alla riconciliazione se non quelli che accedono con retta intenzione e di cui si possa ragionevolmente presumere che non da umani motivi, ma dalla divina grazia son condotti al sacro tribunale.

Che cosa significano poi i tre scaglioni su per i quali vien tratto Dante dal suo duca? Si noti, che Dante fa la sua confessione inginocchiato sul terzo scaglione: dunque i tre gradi non possono simboleggiare se non i tre atti che il catechismo insegna dover precedere la confessione integra e dolorosa, cioè: l'esame di coscienza, il dolore, il proposito. Fatta poi la sua confessione, Dante domanda gli si apra la porta, e allora l'angelo gli descrive i sette P sulla fronte: il sacerdote non imparte la assoluzione senza aver prima imposta la debita penitenza.

L'angelo che deve aprire, siede sovra una soglia di diamante; ha un vestito color di cenere, sotto il quale tien nascoste due chiavi, una d'oro e l'altra d'argento; usando prima di questa e poi di quella, disserra la porta, ma senza per anco spingerne l'uscio (v. 130). La soglia di diamante simboleggia sia la fermezza e severità con la quale il sacerdote deve applicare al penitente le leggi disciplinari della Chiesa, sia la costanza, da parte dello stesso penitente, a perseverare nelle pratiche satisfattorie sino al ricupero della sanità perfetta, com'è ancor meglio spiegato da' vv. 131, 2: « facciovi accorti che di fuor torna chi 'ndietro si guata ». Il vestito cenerognolo che nasconde le chiavi, vuol dire che il sacerdote deve far uso della sua divina autorità in ispirito di compunzione e di umiltà, ricordandosi ch'è anche lui peccatore e circondato d'infermità ed obbligato ad affliggersi e a far penitenza non solo per i propri, ma per i peccati ancor degli altri.

L'angelo, usando prima della chiave bianca, poi della gialla, fa alla porta ciò che contenta Dante (120): cioè la *disserra*, da serrata che era. Come funzionano le due chiavi nel disserrare? Ce lo dicono i vv. 124-26, dove è manifesta allusione all'antico sistema di serratura delle porte e al modo con cui le si disserravano. Si serrava la porta applicando ad essa, dalla parte di dentro, una o due sbarre di legno o di ferro (pessulum) e assicurando la sbarra con una legatura. Per aprire, dal di fuori, oc-

correva un ordigno per disfare il nodo, e un altro per sollevare la sbarra. Questa seconda chiave era propriamente quella che toglieva il serrame, ma richiedeva, prima, arte ed ingegno a disfare il nodo, coll'altra. Di qui si scorge il vero senso de' versi testè citati: « più cara è la chiave aurea, perchè è quella che toglie il serrame alla porta; ma prima che disserri (togliendo il serrame), la chiave d'argento vuol essere usata con abilità, perchè è con essa che si disgroppa il nodo ». Come si vede, c'è, ne' due primi versi della terzina, una specie d'iperbato, di cui Dante si diletta qua e là, come sanno i pratici del suo stile.

Ciò posto, il senso allegorico è chiarissimo. La chiave d'oro è la facoltà che ha il ministro di riconciliare a Dio il peccatore coll'assoluzione, che disserra a questo il regno de' cieli; la chiave d'argento è il complesso di tutte le sante industrie che deve usare il ministro per mettere il penitente in istato di ricevere validamente l'assoluzione. Egli deve, a questo fine, sciogliere de' nodi: deve spezzare ogni attacco del penitente al peccato: non essendo possibile la riconciliazione con Dio, se l'anima non sia staccata da quanto a Lui può dispiacere.

Finalmente l'angelo, dopo aver disserrato, spinse l'uscio, dicendo: Entrate (130). Il peccato ha due effetti sull'anima: la esclude dal regno de' cieli, per ciò stesso che la priva dello stato di grazia; serra ad essa questo stesso regno in modo che ella non potrebbe più, anche volendolo, rientrarvi da sè stessa. Perciò l'effetto dell'assoluzione, che è d'introdurre di nuovo l'anima in quel regno, si spiega anzitutto nel disserramento della porta.

Non appena questa è aperta, Dante sente intonare il *Te Deum.* In questo inno, dopo la glorificazione di Dio Unitrino, si celebra il trionfo del Cristo sulla morte, in virtù del quale trionfo fu aperto a' credenti il regno de' cieli. « Tu, devicto mortis aculeo, aperuisti credentibus regna coelorum ». Tutta la Chiesa de' Santi è in giubilo

per l'acquisto d'un nuovo concittadino. Dante è ormai risorto alla vita della grazia, sebbene non sia ancora nel pieno vigore di questa vita.

XII

I SETTE P

(C. IX, 112 segg.)

I sette P descritti dall'angelo sulla fronte di Dante, sono le reliquie de' sette peccati mortali: quasi sette piaghe, ch'ei deve rimarginare nella sua salita su per le sette cornici[1]. Ogni peccato mortale cancellato lascia nell'anima 1) un debito di pena temporale; 2) lievi tenebre e languori nella parte superiore dell'uomo; 3) alcune piaghe nelle potenze inferiori, che sovente prorompono all'atto, a malgrado della volontà rinnovata, o a sua insaputa. Son queste le reliquie de' peccati, da cui l'anima guarisce mediante gli esercizi penitenziali assegnati ne' sette cerchi. In ciascuno de' quali c'è uno speciale tormento che, mentre proscioglie dall'obbligo della pena annesso all'antico diletto, cancella nelle potenze inferiori,

---

[1] La finzione de' sette P e del loro successivo cancellamento sembra derivare dal seguente passo di Ugo: « Quid peccata nisi plagae quaedam sunt, et quid est poenitentia nisi medicina? Et scimus quod in sanandis vulneribus carnis, nisi congruum adhibeatur remedium dolori, nequaquam sequitur effectus curationis. Quia ergo per superbiam omne peccatum geritur, necesse est ut per humilitatem omnis poenitentia condiatur, quatenus... elationis tumorem humilitatis devotio premat (cf.: gran tumor m'appiani XI, 119). E, un po' più sotto, è accennato chiaramente il « passo del perdono » (XIII, 42), al quale accedono le anime, nelle singole cornici, compiuti gli esercizi penitenziali: « saluberrimum est peccatori ut discat quam longe, peccando, a Deo recesserit: cum tam difficulter, poenitendo, ad Deum redit, ... cum non sine gravi labore *aditus indulgentiae* aperitur ». *(De Sacram. christianae legis,* L. II, Pars XIV, c. 8).

che a quel diletto furono ministre, ogni sinistra piega, per mezzo di atti vigorosi e opposti agli atti onde quelle pieghe s'ingenerarono. C'è inoltre, in ciascuna cornice, una speciale meditazione e preghiera che, sempre più illustrando l'intelletto e accendendo la volontà, fa prorompere l'anima in quegli atti di carità ripugnante alla colpa antica, che ammorbidiscono ogni rigidezza e rimovono ogni *scoglio*.

Usando di questi rimedi, Dante va man mano spogliandosi degli avanzi dell'uomo vecchio, finchè, arrivato in cima al sacro monte, si trova nel possesso della piena sanità dell'uomo nuovo. In questo stato, che rappresenta la più alta perfezione morale possibile nella presente vita, egli eserciterà in modo affatto connaturale, cioè con tutta facilità e diletto, le operazioni delle virtù morali e teologiche, come a suo luogo vedremo.

Mostrerò poi, più sotto, come tutta questa teoria della purgazione e il fondamento della figurazione poetica della medesima derivino interamente, e qua e là con espressioni identiche, da Ugo di s. Vittore.

XIII

VERMI NATI A FORMAR L'ANGELICA FARFALLA

(C. X, 124 segg.)

L'uomo, osserva Dante, è, in questa vita, come un insetto (éntomon) in via di formazione, e però non ancor giunto al suo pieno sviluppo. Il termine di questo sviluppo è designato colle parole « angelica farfalla che vola alla giustizia senza schermi ». Non so adattarmi a vedere, in questa farfalla, l'anima che, al punto della morte, volerebbe, senza difese, al divino tribunale. Sarebbe un far dire a Dante, che l'anima sia, da sola, qualcosa di più perfetto dell'uomo. Ma l'angelica farfalla, chi ben consideri, non è che *l'uomo nuovo* che si va lentamente formando cogli esercizi della vita purgativa, figurati nelle sette cornici: formazione che s. Paolo ci presenta sotto l'immagine d'un parto doloroso quando dice « filioli mei, quos iterum parturio donec *formetur* Christus in vobis » [1]. Lo stato ideale perfetto dell' « uomo nuovo » è raggiunto dall'anima, nel purgatorio dantesco, sulla cima del sacro monte, dove visse felice e innocente la prima gente. In tale stato, l'uomo è come angelo in carne: perchè non è trattenuto da impedimenti nell'operazione virtuosa (giustizia), ma ci si porta con un santo ardore, più che camminando, volando. Anzi, in questo stato, egli è nell'ultima disposizione a spiccare il volo alle sfere superne, sino alla visione di Dio, ove al fonte stesso della giustizia sazierà la fame e la sete della medesima (cf. XII, 95: o gente umana, per volar su nata). Ecco il vero senso del volare alla giustizia: praticarla con ardore in questa vita, e andare poi a contemplarne la bellezza nel cielo.

Ed è chiaro, che l'idea del volo fu suggerita dalla farfalla, come l'idea di questa dal verme: perchè l'uomo allo stato di sua ideale perfezione sta all'uomo tuttora

---

[1] *Ab Galat.* IV, 19.

strisciante sulla terra e cibantesi di terra, come farfalla formata a verme in via di formazione. Che poi *schermo* suoni non solo *difesa*, ma anche *impedimento*, lo si rileva dall'affinità de' due concetti. Tant'è vero, che Dante usa « difendere » nel senso d' « impedire » là dove dice (*Inf.* XV, 27) che il viso abbruciato di Brunetto non *difese* la ricognizione di questo ad esso Dante [1].

XIV

IL DISCORSO DI VIRGILIO SULLA CAUSA E SUL RIMEDIO DELL'INVIDIA

(C. XV, 49 segg.)

L'invidia — così Virgilio al suo alunno — fa sospirare voi mortali, perchè i beni che desiderate sono tali che, quanto più cresce il numero di que' che li godono, tanto minore è la porzione che può goderne ciascuno. Ma se l'amore del cielo rivolgesse in alto i vostri cuori, nessuno di voi temerebbe che la sua porzione di bene diminuisse, per aver de' compagni a godere di quello stesso bene. Perchè in Cielo ha luogo precisamente il contrario di ciò che in terra: la porzione di ciascuno cresce a misura che cresce il numero de' concorrenti: onde nessuno, lassù, invidia i compagni di godimento, ma li ama, e tanto più quanto son più numerosi, come quelli che concòrrono non a diminuire, ma ad accrescere la porzione di ciascuno in particolare.

---

[1] Proponendo questa interpretazione, che io reputo più conforme al pensiero dantesco informante la seconda cantica, non intendo per nulla dichiarar falsa la tradizionale, che è più poetica, sebbene meno teologica, e sembra anche adottata dal Petrarca, se si pensi all'apostrofe a' superbi signori d'Italia: « Voi siete or qui (potenti ecc.) pensate alla partita: chè l'alma *ignuda e sola* convien ch'arrive a quel dubbioso calle ».

Il pensiero è di s. Gregorio M.: « Invidi mentem livor excruciat, quia bonum quod appetit, sibi ab alio adimi aut restringi metuit. Qui ergo livoris peste plene carere desiderat, illam haereditatem diligat, quam cohaeredum numerus non angustat ». (*Mor.* XIII). Non meno evidente è la derivazione del discorso di Virgilio da questo passo dell'autore delle *Adnotationes in Abdiam*, che si trova tra le opere di Ugo: « Qui illic amorem *non figit* ubi omne bonum est, tanto gravius de bono alterius torquetur... quem profecto alienae felicitatis successus non ureret, si illum in quo omne bonum est per amorem possideret ».

Ma Dante non sa capire come « un ben, distribuito, i più posseditor faccia più ricchi di sè, che se da pochi è posseduto » vv. 61-3.

E Virgilio, quasi in tono di rimprovero: Tu non pensi che ai beni terreni: ecco perchè la tua mente rimane ottenebrata da ciò stesso (le mie parole) che dovrebbe illuminarla. Passa quindi a spiegare, il meglio che può, il suo pensiero, rimettendo poi il discepolo a Beatrice, per più pienamente saziare la sua brama di sapere. Quanto al pensiero di Virgilio, mi sembra che sia questo:

In tanto il godimento d' un bene terreno diminuisce per ogni uno col crescere de' consorti, e fa crescere in ciascun di questi l' invidia contro tutti gli altri, in quanto la misura del godimento de' singoli è determinata non dalla volontà di godere, ma dalla quantità finita del bene. Invero, trattandosi d'un dividendo finito, il quoziente sta in ragione inversa del divisore. Ma la misura del possesso e del godimento del Bene *infinito* è l'ardore con cui lo si desidera: Dio si comunica all'anima in proporzione di tale ardore; e, d'altronde, questa comunicazione divinizza l'anima, come il corpo lucido si trasforma, in certo qual modo, nella luce che lo investe, e il ferro nel fuoco che lo arroventa (vv. 67-70). Così, ogni beato comprensore rappresenta un accrescimento, un'estensione della bontà divina (71, 72): estensione che aumenta a misura che

cresce il numero de' comprensori; precisamente come la luce cresce, di estrinseco incremento, a misura che cresce il numero de' corpi lucidi su cui si effonde.

Di qui è, che per ogni beato c'è più da *benamare* (74): maggior bontà benamabile: cioè la bontà di Dio come tale e come comunicata agli altri beati. Onde « più vi si ama » : si ama, cioè, quella bontà e come bontà di Dio e come bontà di ogni altro beato. Avviene così, in forza della legge accennata da principio, che ogni comprensore attira a sè il bene divino anche in ragione di comunicato agli altri: in modo che la felicità di tutti diventa la felicità di ciascuno (e, come specchio, l'uno all'altro rende).

XV

IL DISCORSO DI MARCO LOMBARDO

(C. XVI, 67 segg.)

Aveva detto Marco (47-8) d'aver amato quel valore « al quale ha or ciascun disteso l'arco » : quel valore, cioè, che prima era tanto cercato, ed al quale ora nessuno più tende l'arco del desiderio. Queste parole fan sorgere nella mente di Dante un dubbio, che per poco non lo fa addirittura *scoppiare*, se non se ne libera (v. 55).

Ed ecco il gran dubbio: la causa per cui il mondo è spoglio di virtù e carico di vizi, sta nel cielo, oppure nel mondo stesso? Il discorso di Marco è ordinato a far sì, che Dante *veda* prima lui stesso la vera causa che ha guasto il mondo, e sia poi in grado di *mostrarla* altrui (v. 62), cioè al mondo che mal vive.

Marco prova anzi tutto, con due argomenti, che la causa del male non sta nel cielo (70-81): donde segue, per via indiretta, che la causa dello sviar del mondo è da ricercare nel mondo stesso (82-3). Rimane a indicarla; e Marco passa a farsene vera *spia* o rivelatore, e,

dopo una serie di riflessioni (84-102), indica questa causa nella mala condotta: « Ben puoi veder ecc. » (103).

Dante ha dunque *veduto*: e per lui basterebbe il sin qui esposto. Ma in pro' del mondo che mal vive, occorrono ulteriori schiarimenti, che Marco fornisce a Dante ne' vv. 106-25, e per cui questi sarà in grado di *mostrare altrui* la vera causa del male « Di' oggimai che la Chiesa... » (127-29). — Questo l'ordine logico della dissertazione di Marco: passiamo a vederne lo sviluppo.

La causa del male non è nel cielo. Si prova con due argomenti: *A)*. Se il cielo fosse la cagione di tutti i movimenti, anche dell'umana volontà, non si darebbe libero arbitrio: perciò non sarebbero imputabili le azioni umane. Ma questo (sottintendi) è contro il senso e la pratica comune del genere umano. Dunque la causa del male morale non è il cielo.

B). È bensì vero che il cielo può iniziare l'atto umano, in quanto, per l'influenza ch'esercita sul temperamento fisico, può determinare un moto dell'appettito sensitivo verso un oggetto presentato da' sensi: il qual moto tende, di natura sua, a trascinar seco anche la volontà. Questo è vero; ma, dato pure che il cielo *iniziasse* tutti gli atti umani, il *compimento* però di tali atti spetterebbe sempre all'uomo, ch'è dotato di lume per conoscere il bene ed il male, e di libero arbitrio, con cui può signoreggiare gli appetiti inferiori. In tanto, adunque, il compimento, e non l'inizio soltanto, dell'atto umano sarebbe da ascriversi al cielo, in quanto questo potesse influire sulla *mente*. Ma su questa non può influire direttamente se non la sua Causa immediata, ch'è Dio. Il quale, per altro, come agente infinitamente efficace e buono, influisce in modo sulla mente, da non lederne in verun modo la libertà: onde a Lui « liberi soggiacete » v. 80. Da questi due argomenti segue, per via indiretta, che, se il mondo disvia, la cagione è negli uomini, cioè nel mondo

stesso, e in questo si deve cercarla (82, 3). E Marco passa subito a cercarla, per indicarla a Dante « sì ch'*ei* la veggia » (62).

Ma prima di proceder oltre, si osservi come, per Dante, l'uomo, antecedentemente ad ogni guida e freno esteriori, ha *in sè* una guida e un freno d'origine divina. Ha la legge naturale, che gl'intima di fare il bene e di fuggire il male; ha il libero volere, con cui può frenare gl'impeti dell'appetito inferiore, contrari a ragione. E se ne' principî la volontà dura fatica nella lotta colle passioni, essa riesce poi a vincere tutto « se ben si nutrica », ossia, come tutti qui intendono, se sia coadiuvata da una buona educazione. Sviluppare i preziosi semi di virtù morale depositati dal Creatore nell'anima dell'uomo, indicandole e somministrandole i mezzi per trionfare delle sue male voglie, è precisamente il compito dell'educazione. La quale è diritto inviolabile e dovere indispensabile de' genitori, in prima linea: sono essi che, quasi ministri della divina Provvidenza, rendono effettivamente *buono* l'uomo, che nasce tale solo virtualmente. Ed è poi chiaro, che quel diritto e quel dovere sono sotto la tutela e la vigilanza della autorità religiosa prima che della civile: ossia, trattandosi di genitori cristiani, prima della Chiesa, che dello Stato, sia pure cattolico: giacchè non per altro l'uomo dev'essere buono o virtuoso, che per conseguire il suo ultimo fine, del quale è incaricata la Chiesa. E se l'educazione si compiesse da tutti i genitori cristiani secondo le prescrizioni ecclesiastiche, ben poco resterebbe da fare allo Stato per avere de' cittadini onesti, de' magistrati integri, de' soldati fedeli e devoti. Ad ogni modo, lo Stato subentra in soccorso, e non in sostituzione, della guida e del freno 1) della legge naturale, 2) dell'autorità paterna, 3) dell'autorità religiosa; e solo per ciò che concerne le mutue relazioni della convivenza sociale, che è essa pure ordinata alla consecuzione del fine ultramondano. Colle sue sanzioni temporali, l'autorità civile mette, o meglio, tende

a mettere nell'ordine que' disgraziati che o non ebbero una buona educazione domestica, o non ne vollero approfittare. Ma è chiaro, che tutto l'apparato della legislazione e della giustizia umana non può far altro che frenare la mano di chi vuol nuocere, non già la volontà maligna trascinata dalla furia delle passioni, a frenar le quali ci vuol ben altro che il codice e la maestà dell'imperatore! Quindi è ben raro, se non impossibile, che la legge e l'autorità civile riesca a rendere *veramente* virtuosi coloro che furono privi, o non approfittarono, di una buona educazione.

Così stando le cose, è facile vedere quel che valgono le ragioni colle quali il buon Marco si studia di dimostrare che il papa è il gran reo dello sviamento del mondo:

« L'anima umana, come opera d'un Fattor lieto, esce dalle mani di questo con una inclinazione alla felicità, per la quale essa si rivolge con trasporto a tutto ciò che può, comunque, soddisfare la detta inclinazione. Da prima, comincia a gustare[1] qualche bene sensibile — bene *piccolo* verso la grandezza d'essa anima — e, stimando falsamente consistere in questo piacere la sua felicità, ad esso solo si slancia, ove quell'impeto non venga frenato e rivolto, da saggia guida, al bene vero, cioè all'onesto. Di qui la necessità, per l'uomo, d'un freno e d'una guida. Freno, è la legge colle sue sanzioni; guida, il rege che, col discernimento del giusto e dell'ingiusto, possa condurre, mediante l'energica applicazione delle leggi, i suoi sudditi

---

[1] L'idea d'un palato spirituale per gustare la felicità, infuso nell'anima dal lieto Fattore della medesima, deriva certamente da questo passo di Ugo: « Deus... rationalem spiritum creavit... ut eum suae beatitudinis participem faceret. Porro, ut idem esset aptus tanta beatitudine perfrui, fecit in eo dilectionem, spiritale palatum, quodammodo per hanc sensificans ad *gustum* dulcedinis internae: quatenus per ipsam videlicet dilectionem suae felicitatis iucunditatem *saperet*, eique infatigabili desiderio cohaereret ». *Institut. in Decal.* c. IV.

all'operazione virtuosa. Ma ora manca la guida! e così il freno, racconciato da Giustiniano, che vale? È come se non fosse: ognun vive a suo capriccio (nessuno pon mano alla — cioè pratica la — legge). Si dirà forse che la guida c'è: il Pastor che precede. Ma questi non potrà essere il *Rege* di cui sopra: perchè, essendo anch'egli cupido come tutti i mortali, non può avere il discernimento del giusto e dell'ingiusto. (Secondo Dante — cf. *De Monarchia* L. 1, c. 15 — l'immunità dalle cupidigie, ch'è disposizione indispensabile al giudizio retto, è privilegio esclusivo del Monarca o Imperatore). Perciò il Pastore, più che una guida a virtù, è, per tutto il mondo, un eccitamento al vizio, coll'esempio, che a tutti dà, della sua cupidigia. Onde ben puoi veder ecc. ». Breve: L'uomo diventa vizioso, se non c'è chi lo guidi efficacemente a giustizia: e tal guida non può essere che il *rege*. Quindi il papa, che non può, e pur vuole, esser rege, è la causa de' vizi ond'è coperto il mondo.

Com'è facile vedere, l'argomentazione riposa sopra tre punti: 1) che il rege, ossia l'autorità civile, sia la sola o, almeno, la principale guida dell'uomo; 2) che l'esser *rege* non convenga che al Monarca, nel senso dantesco: che perciò il papa, sostituendosi ad esso, si sostituisca ad ogni autorità civile; 3) che l'immunità dalle cupidigie sia un privilegio del Monarca, per ciò stesso che, possedendo tutto, non gli rimane più nulla a desiderare. — Ha detto bene il Balbo, che niente, meglio del *De Monarchia* di Dante, dimostra le strane aberrazioni dello spirito ghibellino, e come un altissimo ingegno possa essere da un falso assunto precipitato [1].

Tornando al testo: Dante, che ha visto così la *cagione* cui tanto gli premeva di conoscere, che cosa dovrà *dire oggimai* in pro' del mondo che mal vive? « Che la Chiesa romana (il papa e la sua Corte) per aver confuso

[1] *Vita di Dante*, L. II, c. 11.

in sè, *una*, due reggimenti che per divina disposizione devono risiedere in *due* soggetti distinti, s' immerge nel fango delle cupidigie, con che *brutta* o rende immonda sè e la *soma*, cioè il mondo, di cui s'è addossato indebitamente il governo temporale » (vv. 127-9).

Invero (vv. 106-26): « a render buono il mondo, la Provvidenza ha ordinato due Soli: il papa e il monarca che devono mostrare, l'uno la strada del cielo, l'altro del mondo. Finchè Roma ebbe i due Soli, le cose camminarono bene. Ma da che il papa tolse al monarca ed arrogò a sè stesso la funzione d'illuminare la via del mondo, le cose cessarono di andar bene. Ed è naturale: perchè i due poteri uniti in un solo soggetto, contrariamente a ciò che richiede la natura stessa delle cose, non possono funzionare che assai male, non essendovi più il reciproco timore che l'uno ispirava all'altro, quando erano separati. Ed eccone una prova. Nei paesi bagnati dall'Adige e dal Po fiorì la virtù fino al tempo delle brighe di Federico (II)? col papa (Gregorio IX?). Ma dopo che, in seguito a dette brighe, il papa vuol far lui da monarca, non ci son più uomini virtuosi, in que' paesi ».

Come si vede, in quest'ultima parte del suo discorso, Marco spiega la ragione storica della « mala condotta » o mal governo, ch'egli aveva additato a Dante, come causa dell'universale traviamento: la violazione, da parte del papa, dell'ordine della Provvidenza, è la causa per cui manca un buon governo al genere umano.

XVI

SETTE FORME DI AMORE DISORDINATO: I SETTE VIZI CAPITALI

(C. XVII, 91 segg.)

Ecco come discorre Virgilio, per dimostrare che i sette vizi capitali sono sette modi in cui può errare l'amore.

Ogni essere creato è dotato di amore: e questo può essere o naturale (cioè istintivo) o di animo (cioè razionale o libero).

L'amor naturale, come quello che deriva dall'Autore stesso della natura, è sempre senza errore; ma l'amore di animo può errare in tre modi: o per malo obbietto, o per poco di vigore, o per troppo di vigore.

Quest'ultimo amore è buono e fonte di oneste dilettazioni, finch'è diretto ne' *primi* beni, cioè ne' beni eterni dell'altra vita, e si porta colla debita misura a' beni *secondi*, cioè temporali di questa vita. Ma quando o si torce al male, oppure corre al bene o con più cura o con meno che non deve, allora l'uomo pecca e offende Iddio. Di qui si capisce, come l'amore è l'origine d'ogni operazione sia virtuosa, sia viziosa.

Adunque: 1) l'uomo pecca, quando il suo amore si torce al male. Di qual male s'intende? Non del male proprio di esso uomo: perchè ogni essere tende necessariamente alla propria conservazione. E neppure del male di Dio: perchè, essendo il bene di ciascuna creatura legato indissolubilmente con quello del Creatore, è impossibile voler bene a sè e voler male a Dio, cioè odiar Dio. Dunque il male che uno ama, non può essere che quello del prossimo. E questo amore può nascere in tre modi: *a)* in quanto il male del prossimo viene appreso o come un mezzo per acquistare eccellenza; *b)* o qual mezzo per mantenere i beni che già si posseggono; *c)* o come mezzo di saziare il desiderio di vendetta, in seguito ad ingiuria

ricevuta. Tre forme, adunque, di amore del male: superbia invidia ira, punite nelle prime tre cornici.

2) L'uomo pecca, quando il suo amore si porta con poco slancio al sommo Bene, che ognuno apprende, almeno in confuso, come saziativo di tutte le brame. Si ha allora l'accidia, punita nella 4ª cornice.

3) Finalmente, l'uomo pecca, quando ama con ardore eccessivo il bene creato, che non può saziare tutte le brame dell'anima. Quest'amore vizioso è triplice, e Virgilio lascia a Dante la cura di cercarne la ragione. La quale è, invero, facile a trovarsi. Perchè il bene creato o è fuori o dentro dell'uomo: o la ricchezza o il piacere. E il piacere o è quello annesso all'operazione conservatrice dell'individuo (al mangiare e bere), o è quello che accompagna l'atto conservatore della specie. L'amore smodato della ricchezza è l'avarizia, punita nella 5ª cornice; l'amore smodato del piacere è la gola (6ª cornice) o la lussuria (7ª cornice), secondo la distinzione testè accennata.

Questa classificazione de' vizi, che deriva da Gregorio M. (cf. *Moral.* XXXI, 17), tentò Dante di *ragionare* (v. 138), cioè dedurre, per via del ragionamento suesposto, dal concetto stesso di amore *errante* (95) o vizioso. Ed è assai probabile che questo concetto sia, con una leggerissima aggiunta, la definizione del *vizio* che si trova nelle *Miscellanee* di Ugo (I, tit. 54): « non est aliud vitium quam affectus naturalis praeter ordinem et... mensuram: ordinem transgrediens, quando movetur ad ea quae non debet; mensuram excedens, quando movetur plus (vel minus) quam debet ». Mi sembra, invero, abbastanza chiara l'identità del *vizio*, così definito, coll'amore che, secondo Dante, può errare o per malo oggetto (ad ea quae non debet) o in quanto non *misura* se stesso nella ricerca del bene.

Se non che la definizione di Ugo è difettosa: perchè non essendo altro, la misura dell'amore, se non la ragione informata dalla legge eterna, che comanda l'osservanza del-

l'ordine: è chiaro, che l'amore non misurato è tutt' uno coll'amore disordinato: che, perciò, « torcere al male » è lo stesso che amare senza misura i beni secondi. Onde non può essere che difettosa la partizione dell'amore errante, fondata su quella definizione.

Invero, oggetto di amore non può essere, di per sè, altro che il bene. Il male non può essere, di per sè, che oggetto di odio: soltanto può essere amato per concomitanza (per accidens): inquanto è connesso con un bene che si preferisce a quello di cui quel male è privazione. Così può esser voluta l'amputazione di un membro, perchè connessa con la conservazione della vita, che è più amata di quel membro. Perciò ogni amore *vizioso* del male coinvolge necessariamente e suppone un amore vizioso di qualche bene: e così il primo membro della tripartizione dantesca coincide col terzo. E con questo coincide anche il secondo: perchè il poco di vigore nella corsa ai primi beni è un concomitante necessario del troppo di vigore nella corsa a' secondi, nè importa in verun modo una deformità morale distinta.

Non è neppure esatto, che il male che si ama non possa essere se non il male del prossimo. Se il male può essere amato solo per concomitanza, non si vede perchè non si possa, a questo modo, volere il male proprio e quello ancora di Dio. Così i suicidi e i biscazzatori, che Dante ha giustamente condannati all'inferno, hanno amato davvero il proprio male, sebbene solo per concomitanza: come Pier delle Vigne, che si die' la morte « credendo, col morir, fuggir disdegno », cioè liberarsi dal tormento del disdegno. Gli argomenti poi che Dante apporta per provare che ogni essere creato va immune dall'odio di sè stesso e di Dio, valgono per l'amore naturale o istintivo: e con questo amore è certo che ogni animale ama anche il suo simile. Ma se si tratti, come qui, di amore *di animo* o razionale, esso può torcere benissimo, come al male del prossimo, così al proprio e a quello di Dio.

L'odio di Dio è certamente in tutti i dannati, ed anche in non poca gente di questo mondo.

Dopo tutto ciò, ed altro che potrebbe osservarsi nel seguito del discorso virgiliano, parmi che bisogni rinunziare affatto alla pretesa di metter qui Dante d'accordo con le dottrine comunemente seguite nelle Scuole, dopo s. Tommaso, sulla natura dell'amore vizioso e sulla divisione del medesimo. Anche qui, Dante fa da sè. Perchè, sebbene abbia preso da Ugo la definizione del vizio, e da Gregorio Magno la lista de' vizi — ch' ei credette una classificazione in ordine di gravità — è però dovuto al suo singolarissimo ingegno lo sforzo, così felicemente riuscito, di dare apparenza di verità al processo con cui *ragiona* la supposta classificazione gregoriana, servendosi dall'inesatta definizione di Ugo. Da questa ei s'ingegnò di dedurre una divisione del vizio, analoga a quella già adottata per l' Inferno.

Difatti il *male* di cui si parla al v. 100, coincide evidentemente coll'*ingiuria* di cui si tratta nel XI della prima cantica: dimodochè l'amore torto al *male* non è altro che la *malizia* in senso dantesco, cioè l'appetito d'ingiuria. E così i versi 100-2:

> ... quando (l'amore) al mal si torce, o con più cura
> o con men che non dee corre nel bene,
> contra il Fattore adovra sua fattura

vengono a dire, in buona sostanza: l'uomo pecca, quando o si porta all'ingiuria che contrista il prossimo, o non è misurato nella ricerca del proprio bene. Chi non vede qui ricomparire la malizia e l'incontinenza: quella più, questa men grave? Dante, adunque, ha voluto mettere in bell'accordo con la dottrina de' sette vizi capitali la grande divisione del peccato, che sta a fondamento del suo inferno, e ch'egli aveva già confortato coll'autorità dell'*Etica*, nel modo che, a suo luogo, abbiam veduto.

Passando poi a suddividere il primo membro « torcere al male », trovò il modo di assegnare alla *superbia*

ed all' *invidia* (i due peccati diabolici puniti nella città de' felli) il primo ed il secondo posto nella malizia. Pose in terzo luogo l' *ira*, che sta bensì fuori di Dite in quanto è puro « adontamento », ma c'entra in quanto fa che « il male altrui s' impronti ». Segue l'*accidia*, che Dante potè benissimo considerare come un che di mezzo fra i primi tre e gli ultimi tre vizi: essa, invero, tiene dell' ingiustizia, come quella che non dà a Dio quanto gli è dovuto; dell' incontinenza poi, come disordinato amore della propria quiete. Ecco, perchè essa sta, come già dimostrammo, nel fondo della palude Stigia e penetra, al pari dell' ira, dentro Dite.

Adunque, la classificazione de' vizi è, sostanzialmente, identica nelle due prime cantiche. Ma se così è, e d'altronde nessuno ha mai creduto aristotelico il sostrato dottrinale della topografia del purgatorio dantesco, è facile vedere che cosa debba pensarsi sulle vere fonti del C. XI dell' *Inferno*.

XVII

NATURA INTIMA DELL'AMORE

(C. XVIII, 13 segg.)

Virgilio, nel suo ragionamento, aveva ridotto all'amore tutti gli atti buoni e i lor contrari, dicendo che l'amore non può esser causa di cattive dilettazioni fin ch'è diretto ne' primi beni e misurato ne' secondi; ma che fa operare contro Dio (peccare) quando si torce al male, o corre nel bene o con più o con men cura che non debba. A dir breve: l'amore è radice d'ogni virtù o di ogni vizio, secondo che è ordinato o disordinato.

Di questo amore, di questa radice, o avventurosa di ogni bene o funesta d'ogni male per l' uomo, vuole ora Dante che gli sia dimostrata o discoperta l'intima natura. È la stessa questione che si propone Ugo da s. Vittore, in un luogo delle sue *Institutiones in Decalogum*: « Quid

est amor?... Quaerimus quid illud in nobis sit, quod desideria nostra sic dividit multifariam et cor unum in diversa diducit. Invenimus autem, hoc aliud non esse praeter amorem, qui, cum sit motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem autem divisus, cum se inordinate movet, idest ad ea quae non debet, cupiditas dicitur; cum vero ordinatus est, caritas appellatur. Ipsum igitur hunc cordis motum, quem amorem appellamus, qua definitione significare poterimus? Expedit nobit propius intueri eum... de quo et, cum malus est, tanta mala veniunt, et cum bonus est, tanta bona procedunt. Ipsum igitur quo modo definimus? Investigemus, consideremus: quia occultum est quod quaeritur »[1]. Di questo passo può ben dirsi un compendio la preghiera di Dante a Virgilio (vv. 13-15):

. . . ti prego, dolce padre caro,
che mi dimostri amore, a cui riduci
ogni buono operare e il suo contraro.

Ed ecco poi, come Virgilio dimostra o discopre al suo allievo l'occulta essenza dell'amore. « L'animo, ch'è creato con disposizione ad amare, può rivolgersi verso ogni cosa che piaccia, non appena sia messo in atto dal piacere. Affinchè questo avvenga, fa d'uopo che la nostra facoltà apprensiva ritragga l'immagine di qualche cosa reale (verace) e la spieghi dentro di noi in modo da far rivolgere ad essa l'attenzione dell'animo. Se a quest'attenzione tien dietro l'inclinazione (piegare) dell'animo alla cosa, tale inclinazione è appunto ciò che dicesi amore. Essa è come una nuova natura che, per la forza del piacere, s'innesta sull'animo. (Chè dicesi *natura* ogni principio intrinseco di moto e di quiete; ed appunto da quell'inclinazione procedono, come è detto subito dopo, e il moto del desiderio e la quiete del gioire). Poi, come

---

1 *Instit. in Decal.* Cap. IV.

il fuoco, in virtù della sua forma naturale che lo dispone a salire, si eleva di fatto verso la sua sfera... così l'animo *preso* (cioè innamorato, in virtù di quella nuova natura in esso innestata dal piacere) entra in desiderio, che è un moto spirituale, e non posa fino a tanto che la cosa amata (raggiunta) nol faccia gioire » (vv. 19-33).

A dir breve: l'amor d'animo è una forma o natura sovraggiunta, in seguito all'apprensione del piacevole, alla forma o natura di esso animo, e in forza della quale l'animo si porta col desiderio verso la cosa amata, e riposa in questa colla gioia, quando l'abbia conseguita. Anche per Ugo di s. Vittore l'amor d'animo è, prima, una semplice compiacenza o propensione verso qualcosa; poi, si traduce in una corsa o desiderio; da ultimo, ci si presenta come un godimento o riposo nell'oggetto amato e desiderato. Ecco, invero, com'egli definisce l'amore, nel luogo poco sopra citato: « amor est delectatio cordis ad aliquid... desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium: per desiderium currens, requiescens per gaudium ». Come si vede, compiacenza desiderio godimento non sono, per Ugo, che tre aspetti dell'amore di fronte al suo oggetto o vagheggiato o ricercato o posseduto.

Passa poi Virgilio a dedurre un corollario da quanto ha detto sulla natura dell' amore: « Sono adunque nell'ignoranza coloro che spacciano come vero, essere ogni amore in sè lodevole, per la ragione, forse, che la materia dell'amore è, certo, sempre buona. Ma tanto non basta: come non basta che sia buona la cera, perchè sia buono ogni segno impresso nella medesima » (34-9).

Che cosa è la materia dell'amore? e che cosa è la sua forma? Siccome materia e forma stanno tra di loro come l'indeterminato e il determinante, mi sembra chiaro che, secondo Dante, materia dell'amore non sia altro che l'anima in quanto è, di natura sua, mobile ad ogni cosa che piaccia, o, più brevemente, l'inclinazione indetermi-

nata alla felicità. Se così è, forma dell'amore non può essere, secondo lo stesso Dante, se non ciò che determina la detta inclinazione verso un dato oggetto: e un tal determinante non può essere che l'apprensiva, la quale, spiegando dinanzi all'anima l'immagine di qualche essere reale, ne rivolge l'attenzione al medesimo. Adunque, l'amore in atto, che, come il poeta ha già detto, è come una seconda natura (in quanto diventa in noi un principio intrinseco di moto e di quiete) l'amore, dico, come inclinazione in genere alla felicità, è sempre cosa buona, perchè naturale; ma considerato come inclinazione a questo o a quell'oggetto, non è sempre buono: perchè, sebbene ciò che si ama sia sempre un qualche bene, questo bene può però essere amato non come si deve, cioè *male*.

Anche il monaco di s. Vittore dalla sua definizione dell'amore su riportata, deduce il medesimo corollario di Virgilio: « Hinc bonum est, et hinc malum est tuum, cor humanum, quia nec aliunde bonum es, si bonum es, nec aliunde malum es, si malum es: nisi quod vel male, vel bene amas quod bonum est. Nam omne quod est, bonum est; sed cum id quod bonum est, male amatur, illud bonum et hoc malum est. Igitur nec qui amat malum est, nec quod amat malum est, nec amor quo amat malum est; sed quod male amat: et hoc omne malum est ».

Segue una difficoltà di Dante: « se amore è offerto a noi di fuori: se, cioè, esso è quell'inclinazione che sorge in noi quando l'apprensiva spiega davanti a noi l'intenzione tratta dalla realtà estramentale; se, d'altronde, l'anima non opera se non in quanto ama: non si vede come essa possa dirsi meritevole di lode o di biasimo, secondo che opera bene o male » (40-5).

Risponde Virgilio: « io non ti posso dire se non ciò che si può conoscere, in proposito, col lume della ragione naturale: ciò che, di fatto, arrivarono a scoprire i migliori filosofi (67). Se vorrai saperne più in là,

solo Beatrice potrà accontentar le tue brame: giacchè la sola fede può dare schiarimenti maggiori di quelli che può fornire la sana filosofia: chè è opera, effetto della sola fede, manifestare più di « quanto ragion qui vede » (46-8).

La soluzione del dubbio l'ha già data, in sostanza, Marco Lombardo, al C. XVI: « Dato pure che il cielo inizi ogni movimento d'amore, c'è però, nell'uomo, un lume innato (la virtù che consiglia), c'è il libero volere che, ben nutricato, può riuscire a signoreggiare le voglie più impetuose ».

La soluzione di Virgilio è più circostanziata. « Ogni anima umana, per ciò stesso ch'è forma indipendente dalla materia, sebbene ad essa unita, ha in sè *colletta*, adunata — cioè non divisa tra essa e il corpo, come le facoltà organiche — una virtù specifica » (49-51)[1].

Qual'è questa virtù? Non può essere che quella del v. 62 e del v. 73, cioè il libero arbitrio, ch'è appunto la facoltà che discerne l'uomo dal bruto, come Dante aveva appreso da Ugo: « cum habeamus cum pecoribus communes sensum et appetitum, liberum arbitrium nos ab eis *discernit* (virtù specifica), penes quod omne meritum consistit »[2].

Ben è vero, soggiunge Virgilio, che di questa virtù immateriale noi non abbiamo coscienza, nè conosciamo la sua natura valevole a signoreggiare le nostre voglie, se non quando l'animo è già entrato in una voglia, la quale è, per ciò stesso, sottratta alla signoria di quella virtù. « La qual non è sentita senza operare (cioè, noi non possiamo averne coscienza se non dal momento che essa entra in esercizio), nè si dimostra, ossia non ci si rivela nella sua intima natura (cf. v. 14), che per mezzo del-

1 Sensus non movet caro absque societate animae; anima vero rationale suum *tenet* sine carne. *De an.* L. II, c. 2 (inter opp. Hugonis).

2 *Summa Sentent.* Tract. III, cap. 8.

l'effetto, od operazione sua. È questa la ragione per cui non sappiamo come si origini in noi la cognizione de' primi principî e l'appetito della felicità: gli è, che questi atti si compiono indipendentemente dall'esercizio di quella virtù, per naturale inclinazione: onde allora solo cominciamo ad aver coscienza di poter volere o non volere, quando già siamo volenti in atto qualche cosa, quando cioè, si è già svegliata in noi la voglia della felicità. La qual voglia, per ciò stesso, non merita nè premio nè lode. Ciò posto, è fuor d'ogni dubbio, che ogni altra voglia spunta sotto l'influsso di quella prima voglia: essendo l'amore della felicità come la molla d'ogni altro amore; ma da questo punto comincia l'esercizio della nobile virtù cui spetta il discernimento del bene e del male, e l'impedire o permettere, secondo i casi, l'assenso (meglio avrebbe detto il *consenso*) dell'animo alle voglie d'amore. Nel potere, innato nell'animo, di dare o rifiutare un tal consenso sta la radice dell'imputabilità degli atti umani, in ragion della quale essi son degni di lode o di biasimo, secondo che la nobile virtù accoglie (approva) i buoni amori rigettando i rei, o fa tutto al contrario. I più profondi conoscitori della natura dell'animo riconobbero l'esistenza della libertà: e così non iscalzarono (come i deterministi) i fondamenti della moralità. Quindi, dato pure che ogni amore (voglia) spuntasse necessariamente in voi, c'è però sempre, nel vostro animo, il potere di trattenerlo » (52-72).

Ecco, secondo Virgilio, quanto può insegnare la filosofia per salvare la *moralità*: Tranne il primo e fondamentale amore della felicità, ch'è naturale, ogni altro amore, per quanto influito da quel primo, è sotto la dipendenza d'una virtù spirituale, la cui esistenza fu messa in chiaro dalle profonde indagini psicologiche de' migliori ragionatori. Per saperne di più, ha già detto Virgilio, bisogna ricorrere alla fede. E può essere, secondo me, ch'egli alluda a quei tanti testi scritturali ov'è detto, o supposto, che

l'uomo è padrone de' suoi atti, o dove s'accenna ad una sovrana Provvidenza che tutto dispone soavemente e ci tratta « cum magna reverentia ». Invero, per Dante ed ogni altro buon cristiano, la divina autorità delle sacre carte è sillogismo che conchiude più acutamente d'ogni filosofica dimostrazione (cf. *Par.* XXIV, 91 segg.).

Ed ora, prima di procedere ad altro, credo opportuno ritornare sulla definizione che testè udimmo da Virgilio, dell'amore, e fare a proposito di essa qualche osservazione che potrà contribuire, con altre già fatte e da farsi, a mettere in chiaro la paternità di Dante filosofo.

Sono persuaso che più d' un lettore, pratico delle dottrine peripatetiche e scolastiche avrà osservato che l'amore definito da Virgilio nel Canto presente, è ben altra cosa da quello di cui egli ci diè la divisione nel precedente. Invero, l'amore del C. XVII è quello che può essere: *o* diretto ne' primi e misurato ne' secondi beni, *o* torto al male e disordinato nella corsa al bene. Evidentemente, quest'amore che può diventar o tutti i vizi o tutte le virtù, non può essere che il razionale: perchè è la sola volontà che può amar Dio o voltargli le spalle, in modo che il suo amore diventi *o* la carità, forma di tutte le virtù, *o* la concupiscenza, forma di tutti i vizi. Invece, l'amore di cui si tratta nel C. XVIII, non può essere che il sensuale. Qui, infatti, si definisce l'amore per la piega che prende l'animo, quasi rivestendo una nuova forma o natura, in forza del *piacere*, ossia del diletto appreso e assaporato in un oggetto: che non è poi altro che il *picciol bene* di M. Lombardo. E un tal diletto è quello, principalissimamente, che è secondo il senso. Chè il diletto sensuale, sopratutto, è quello che può trovarsi, e si trova così spesso, in opposizione col bene della ragione, cioè coll'onesto, e dal quale, perciò, fa d'uopo che la nobile virtù distolga la corsa dell'animo, usando del freno della temperanza, come tosto sentiremo da Dante.

Dunque, il poeta ci cambia le carte in mano? Niente affatto: per Dante non v'ha che un solo amore, distinto dall'amore puramente naturale, ed è quello ch'egli chiama amor d'animo. Ei non mostra di conoscere le ulteriori divisioni che di questo amore fanno, con Aristotele, gli Scolastici; e nella definizione dell'amore, parlando di *apprensiva*, non fa veruna menzione di senso o d'intelletto.

Amor d'animo, adunque, che per Dante è tutt'uno e con quello che le Scuole dicono razionale, e con quello ch'esse dicono sensitivo e dividono in concupiscibile ed irascibile. Ciò risulta ancor più evidente da due luoghi del *Convivio*, che gettano luce su quelli della Commedia, e ne ricevono alla loro volta. Nel c. 22 del Trattato IV, Dante non vuole che si dica che l'appetito sensitivo è appetito d'animo: questa denominazione ei la vuole riservata all'appetito razionale. Ma poi, al c. 26, ritornando a parlare dell'appetito umano, cioè razionale, lo distingue in concupiscibile ed irascibile, e dice che, per quanto nobile esso sia, ha bisogno d'essere cavalcato dalla ragione, la quale deve usare e del freno della temperanza col primo, e dello sprone della fortezza col secondo[1]. Se, adunque, amor d'animo è il solo razionale, e, d'altronde, questo è nell'anima *sola* come in soggetto, segue che l'anima sola è il soggetto, come della ragione, così del concupiscibile e dell'irascibile. Altrettanto insegna il 2° libro del trattato *De Anima*, che fu da molti e per molto tempo attribuito ad Ugo: « anima rationale suum tenet sine carne. Est siquidem rationalis, concupiscibilis, irascibilis. Per rationalitatem habilis est ad cognoscendum... per concupiscibilitatem et irascibilitatem habilis est affici ad aliquid expetendum et fugiendum » (c. 2). E più sotto:

---

[1] Notevole il concetto che si fa Dante del concupiscibile e dell'irascibile. L'appetito umano, ei dice, « mai altro non fa che cacciare (cioè inseguire) e fuggire ». Poi soggiunge, che, in quanto caccia, dicesi concupiscibile e abbisogna di freno; in quanto fugge, dicesi irascibile, e abbisogna di sprone.

« Anima per concupiscibile appetit, per irascibile contemnit, et per rationale inter utrunque discernit ». Come si vede, Dante ha comune con questo autore sia l'interpretazione, così poco peripatetica, della doppia funzione dell'appetito, sia la dottrina relativa al compito proprio del *rationale* rispetto alle voglie del concupiscibile e dell'irascibile: sulla quale dottrina torneremo più sotto.

Un'altra osservazione. La piega o inclinazione d'animo, nella quale consiste l'amore, è dal Nostro concepita quale nuova forma o natura che s'innesta su quella dell'anima e da cui si svolge il moto spirituale: precisamente come dalla natura primordiale si svolgono i moti naturali. A questa concezione dantesca mi pare quasi certo che abbia influito quel notissimo passo delle *Confessioni* di s. Agostino[1]: « Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum: *ignis sursum tendit*, deorsum lapis... Pondus meum amor meus: eo feror quocunque feror ». E altrove: « animus, velut pondere, amore fertur quocunque fertur »[2]. Ed anche per la recente fisica il peso o gravità non è altro che naturale inclinazione verso un centro d'attrazione. Siccome poi il peso del corpo non è altro, in buona sostanza, se non la natura stessa del corpo considerata coll'attitudine predetta, e, d'altronde, l'amor d'animo è un principio *intrinseco* di movimento verso un centro d'attrazione: ecco come Dante potè concepire quest'amore come una natura innestata sull'animo in forza del piacere. Egli avrebbe così completato, servendosi di quel testo di Agostino, la definizione di Ugo.

Ma è ben altra la concezione dell'amore presso Aristotele e gli Scolastici. Secondo questi filosofi, l'amore è bensì un vero principio di tutti i desiderî e di tutte le dilettazioni, ma è poi esso stesso, alla sua volta, un vero

1 *Conf.* XIII, 10.

2 *Ep.* 157.

atto, provocato fin che si vuole, ma pur sempre una vera energia vitale dell'appetito che, per essa, assume uno speciale atteggiamento di fronte all'oggetto. La vera forma o natura innestata, dalla quale, secondo essi, si originano, insieme con l'amore, il desiderio e il diletto, è lo stesso oggetto appreso come bene o perfezione dell'amante. Appunto dalla forma dell'oggetto, esistente nel conoscente, o, per meglio dire, dallo stesso conoscente in quanto è tutt'uno, intenzionalmente, coll'oggetto, spira l'amore d'animo quasi volgimento di questo verso la realtà da esso distinta, dalla quale aspetta un complemento dell'essere proprio, una porzione della sua felicità. Quanto ad Agostino, convien dire ch'ei non intese di dare una definizione, ma di notare una certa analogia dell'amore elicito al naturale: il peso de' corpi sta a' loro moti naturali, come l'amore sta ai movimenti spirituali dell' anima. E l'analogia corre fino a un certo punto: finchè si limita il nome di movimento o atto al desiderio.

Un'ultima osservazione, e la più importante, riguarda il modo in cui è concepito da Dante il libero arbitrio. Di questa facoltà ei non parla, almeno *ex professo,* nè nelle Opere minori, nè in altri luoghi della Commedia fuorchè ne' Canti XVI e XVIII del *Purgatorio.* Da Beatrice, per ciò che spetta al libero arbitrio, Dante verrà a sapere soltanto, ch'esso è il più gran dono fatto da Dio alle creature intelligenti (*Par.*, V, 19-24). Onde da que' soli due Canti si possono raccogliere gli elementi della concezione dantesca del libero arbitrio. E, per buona fortuna, c'è tanto che basta.

Nel XVI, Marco Lombardo, dopo di aver toccato del libero arbitrio come di un presupposto indispensabile alla giustizia della sanzione legale (vv. 70-2), ce lo presenta come una facoltà dell'anima in lotta colle influenze de' cieli: lotta che, faticosa ne' suoi principî, finisce però sempre colla vittoria del libero arbitrio ben nutricato. Ai cieli spetta d'iniziare le voglie amorose: ma queste possono

essere arrestate nel loro corso, quando il lume a noi dato ne abbia scorta la reità. Come si vede, il libero arbitrio entra in esercizio dopo che l'anima è già d'altronde attuata quanto alla potenza d'amare, che porta seco dalla sua creazione. Ciò apparisce anche più chiaro nel Canto XVIII (62-65). Quivi, il libero arbitrio è la nobile virtù che consiglia, che tien la soglia dell'assenso, che è radice di merito « secondo che buoni e rei amori accoglie e viglia ». Da ciò risulterebbe, che oggetto del libero arbitrio, considerato sia come facoltà di ragione, sia come facoltà volitiva (facultas voluntatis et rationis), non sono altro che le voglie, buone o ree, dell'appetito umano (concupiscibile ed irascibile). E la nobile virtù è concepita come una facoltà di controllo, per quel che spetta alla ragione; e o di permissione o d'inibizione, per ciò che spetta alla volontà, rispetto ai movimenti d'amore (o voglie) che, sia pure per necessità, si accendono nell'anima dal di fuori. Ma se così è, si può domandare, onde viene alle voglie la qualità di buone o ree, che già le caratterizza quando si presentano al tribunale del libero arbitrio? C'è forse moralità antecedente all'esercizio della nobile virtù? Chè non può qui esser parola di bontà o reità fisica!

A questa inesatta concezione del libero arbitrio fu condotto necessariamente Dante dall'avere o non conosciuta o misconosciuta la distinzione dell'appetito elicito *umano* in sensitivo e intellettivo. Invero, qualora s'ammetta nell'uomo un'unica potenza d'amore, che cosa rimane al libero arbitrio se non ciò che appunto gli assegna il nostro poeta? Anche qui, mi pare, siam fuori dell'ambiente peripatetico e tomista.

XVIII

LA MALEDETTA LUPA E L'ALTRE BESTIE

(C. XX, 10-15)

Mi sembra che da questi versi debbano prendersi le mosse per dare una soddisfacente soluzione sul significato allegorico delle tre famose fiere del C. I dell'inferno.

Impossibile non ravvisare nell'*antica* lupa della 5ª cornice quella della selva oscura, scatenata sul mondo dall'invidia del demonio fin da' principî del genere umano; nella lupa « che più che tutte l'altre bestie ha preda », quella stessa che « non lascia altrui passar per la sua via, ma tanto lo impedisce che l'uccide »; nella lupa dalla « fame senza fine cupa », quella bestia che « mai non empie la bramosa voglia, e dopo il pasto ha più fame che pria »; nella lupa che fa sospirare il personaggio « per cui *essa* disceda », quella stessa che dal misterioso Veltro sarà rimessa nell'inferno. A chi nega l'identità delle due lupe, ci contentiamo di domandare, quai termini avrebbe dovuto usare il poeta nell'ipotesi ch'egli avesse inteso presentarci la lupa di cui qui si tratta, come tutt'uno con quella dell'Inferno.

Nessun dubbio, adunque, che, come qui la lupa simboleggia l'avarizia, così pure sia simbolo di questo vizio la lupa del proemio, E se la lupa della 5ª cornice è un vizio, saranno vizi parimente le *altre bestie* (v. 11) delle altre cornici: e due vizi, parimente, dovremo scorgere nel leone e nella lonza dell'Inferno. Tanto esigono, com'è chiaro, le ragioni delle corrispondenze. Che poi le tre famose fiere rappresentino tre vizi capitali, è sentenza comune a tutti gli antichi e alla maggioranza de' moderni commentatori. Sentenza che apparirà l'unica vera da quanto dirò nel *Riepilogo* dell'azione delle due prime cantiche. Ivi risulterà evidente la derivazione da Ugo vittorino di tutto

ciò ch'è simboleggiato nel viaggio dalla selva oscura alla divina foresta, e si vedrà, d'altra parte, quali siano, secondo Ugo, gl'impedimenti che s'oppongono all'uomo che, uscito dalla selva, s'avvia, per la piaggia diserta, verso il colle.

Rimane a determinare quale, tra i sette vizi capitali, sia simboleggiato nel leone, quale nella lonza.

Quanto al leone, quasi tutti i commentatori fino a questi ultimi tempi furon d'accordo nel vedere in esso il simbolo della superbia. Che il portar « alta la testa » sia, per Dante, caratteristica della superbia, apparisce abbastanza chiaro dal contrappasso osservato nella prima cornice del Purgatorio. Lo si rileva, inoltre, da quel luogo della profezia di Ciacco (*Inf.* VI, 70 segg.), ov'è detto che la parte Nera, dopo aver *sormontato* con la forza del Valois, porterà alta la fronte, opprimendo i Bianchi. Ecco la prepotenza della superbia, di cui subito dopo si fa espressa menzione. — Di più, la testa alta, insieme con la rabbiosa fame, richiama senz'altro l'idea di superbia, quale la vedemmo concepita dal poeta al C. XVIII, 115-17: cioè, come primo tra' peccati d'ingiuria, che mira con ardente brama alla soppressione d'ogni rivale, sperando eccellenza dall'abbassamento degli altri. — Si può, da ultimo, osservare che la pittura dantesca del leone si rassomiglia assai a quella con cui s. Pietro ci rappresenta il demonio qual leone ruggente che va in giro « quaerens quem devoret ». E si sa che la s. Scrittura ci presenta il demonio come « rex super omnes filios superbiae »[1].

Rimane la lonza. Come osserva lo Zingarelli[2], questo nome è un derivato di *lynx* per via di *lunx*, nella forma aggettivale *luncea*, e per tramite francese. Invero la leggerezza, la prestezza, il pelo macchiato, che ricorda il virgiliano « maculosae tegmina lyncis », son tutti caratteri

---

1 *Job.* 41.

2 *Dante*, p. 516 — Vallardi.

propri di quell'animale (sia poi esso del genere o de' lupi o de' felini) che dicesi lince. Della quale così si legge nel Bestiario di Ugo: « Lynx dicitur, quia in luporum genere numeratur: bestia maculis tergo distincta ut pardus, sed similis lupo. Huius urinam converti in duritiem pretiosi lapidis dicunt... quod et ipsas lynces hoc modo probatur sentire: nam egestum liquorem harenis contegunt *invidia* quadam naturae, ne talis egestio transeat in usum humanum »[1]. Altrettanto si legge nel *Tesoro* di ser Brunetto: onde a me par certo che la lonza dantesca simboleggi l'invidia.

Superbia, invidia ed avarizia: ecco adunque, i tre vizi che, coi loro assalti, s'opponevano al ritorno di Dante su la retta via: sebbene solo gli assalti della cupidigia siano riusciti a ricacciarlo nell'abisso da cui già cominciava ad allontanarsi. Sono le tre notissime magagne de' fiorentini d'allora, dalle quali Dante non si credette immune, dal momento che volle farsi avvertire da ser Brunetto di *forbirsi* dai costumi de' suoi concittadini. Invero, di superbia, sappiamo da lui stesso che n'aveva la sua parte; d'invidia *poco*, ma, ad ogni modo, ne aveva; quanto poi all'avarizia, se ripugna pensare ch'essa potesse aver luogo in Dante, considerata come pazza adorazione dell'oro, non è però un far torto al poeta supporre in lui, prima della conversione, un po' di quello smodato desiderio di avere, dal quale, secondo l'Apostolo, rampollano le tentazioni che sommergono l'uomo nell'abisso della perdizione [2].

Si noti poi, come Dante si sarebbe, per così dire, burlato della lonza, se non fossero sopravvenuti il leone e la lupa. E ciò mi sembra non voler dire altro che, se poco costò a lui forbirsi dall'invidia, col rendersi superiore agli odî alle ire agli eccessi de' partiti, l'ambiente

---

1 *De Bestiis* etc. III, 3.

2 *I Tim.* 6, 9.

saturo di *orgoglio* e *dismisura* (leone e lupa), in cui viveva e che non poteva non avere influito sul suo animo — altrimenti che cosa significherebbe l'avviso di ser Brunetto? — costituiva il principale ostacolo a far senno.

Ma ci sono altre considerazioni che servono a confermare la nostra tesi, propugnata, d'altronde, com'è noto, da quel valoroso dantista che fu il D'Ovidio. Invero, attesa la costante preoccupazione del nostro poeta per la simmetria delle sue costruzioni fantastiche, conviene ammettere una corrispondenza, possibilmente precisa, fra le tre fiere e ciò ch'è oggetto della visita all'inferno. Perchè il viaggio dalla selva oscura alla divina foresta è ordinato a togliere gl'impedimenti che incontra l'anima nell'accesso al colle, simbolo dello stato di sanità spirituale. E questi impedimenti, che non sono poi altro se non gli assalti de' vizi contratti nella selva, si tolgono coll'estirpazione degli abiti viziosi: il che suppone, alla sua volta, che l'anima concepisca di essi il debito orrore, considerandone la bruttezza e le pene. Quindi le tre fiere debbono rappresentare, in qualche modo, tutto il male morale che Dante imparerà a conoscere nell'inferno, per imprenderne poi la cura nella salita al paradiso terrestre.

Ciò posto, vediamo la corrispondenza fra le tre fiere e ciò ch'è oggetto di visita nell'inferno, e di cura nel purgatorio. Abbiamo già visto (sopra, N. XVI) come è identica, in sostanza, la divisione del male morale nel C. XI dell'Inferno, e nel C. XVII del Purgatorio. Il male, in quanto è causa di dannazione, è ravvisato da Dante sotto lo stesso aspetto del male, in quanto è materia di purgazione: cioè, come un settiforme disordine d'amore.

Per convincersene, basta la semplice lettura del testo. Invero, nel 2° cerchio si fa espressa menzione di lussuria; nel 3°, di gola; nel 4°, d'avarizia; nel 5°, d'ira e di accidia. Entro Dite, è vero, non si parla più di vizi capitali; ma sappiamo d'altronde che, per Dante, la superbia e l'invidia son due forme dell'amore torto al male,

cioè della malizia (amor nocendi), in senso non aristotelico, ma patristico cristiano.

È adunque evidente, che la primaria divisione della valle infernale — in *fuori* e *dentro* Dite, — riposa sulla divisione del disordine d'amore, derivata a Dante da Ugo: secondo la quale l'amore è disordinato o in quanto corre fuor di regola, al bene, o in quanto si torce al male altrui. Ecco i due (non tre) grandi membri in cui è partito l'inferno dantesco: l'amore non regolato del bene (fuori di Dite) e l'amore del male altrui (entro Dite).

Rimane a vedere come questi *due* tipi di male morale possano essere simboleggiati nelle *tre* fiere. A questo fine gioverà anzitutto osservare, che il primo tipo ci viene presentato dal poeta sotto l'unico aspetto di brama disordinata, senza carattere giuridico. Ciò si rileva abbastanza da quelle parole di Virgilio: « se réchiti a mente, chi son quelli che su di fuor sostengon penitenza » ; parole che non voglion dir altro se non che: i rei di sopra non fecero male agli altri, ma solo a se stessi. L'assenza di ingiuria nel disordinato amore: ecco la nota specifica che li caratterizza tutti quanti e li separa dai felli. Essi sono bensì esclusi dal cielo (il ciel *non* li *vuole*), in quanto non amarono il vero bene; ma quantunque oggetti dell'ira di Dio, non son però del suo odio, come que' che non hanno odiato, cioè non han voluto male agli altri [1]. La brama disordinata del bene, non ingiuriosa, è dunque l'unico aspetto che interessa l'arte del poeta, intesa alla costruzione d'una città in odio al cielo, maledetta, in cui non debbono entrare che i nemici dichiarati del bene: i malvagi che, conculcando i doveri della benevolenza, scalzano il fondamento del civile consorzio.

Ben altro deve dirsi del secondo tipo d'amore disor-

---

1 Dal verso « ogni malizia ch'odio in cielo acquista » si deduce legittimamente che, per Dante, c'è anche una malizia che non rende odioso a Dio chi n'è reo.

dinato. Questo presentava all' arte del poeta un duplice interessantissimo aspetto, in ragione de' due formidabili mezzi di cui si serve la malizia (amor nocendi) per far male agli altri: la violenza e la frode. In ciò, crederei, sta la ragione per cui sono scelte due fiere a simbolo del disordinato amore, entro Dite; ed una sola a simboleggiare quello ch'è punito fuor di Dite.

La lupa « carca d'ogni brama », senz'altro, si prestava da sola a simbolo dell'unico aspetto formale sotto il quale è considerato l'amore disordinato del bene. Essa invero rappresenta in linea primaria l'avarizia (prout quaerit *opes*) e, secondariamente, tutte le brame che da essa hanno origine e fomento... E si rammenti qui il paolino « qui volunt divites fieri incidunt in tentationes multas... quae mergunt hominem in perditionem ». Essa, perciò, rappresenta anche l' ira e l'accidia per quel tanto che importano soverchio amore o del proprio onore o della propria quiete, o che so io. Chè lo Stige, medio tra Dite e la gran conca, è, ad un tempo, pertinenza delle due grandi sezioni infernali: esso è, tutt' insieme, e il fossato della *città roggia* entro la quale pur penetra, e il lembo estremo della prima sezione. L' ira e l'accidia, in quanto entrano in Dite collo Stige, cioè in quanto importano ingiuria o al prossimo o a Dio, son sufficientemente rappresentati dalle due fiere simboleggianti la superbia e l' invidia: dal leone, cioè, e dalla lonza.

Il leone, dalla test'alta e dalla rabbiosa fame, che fa tremare persino l'aria, richiama, con l'idea di superbia, quella pur anco di violenza: il mezzo ordinario, non dico unico, con cui il superbo mira ad abbattere tutti i rivali, per regnare solo sulle rovine di tutti. Chè la superbia nasce generalmente dalla coscienza del proprio valore: e chi sa di contar qualcosa, sdegna di assalire alle spalle. E per questo fa paura.

Non così l'invidia, che, in massima, è il vizio delle anime piccole, sprovvedute della forza e del coraggio ne-

cessari ad andare per aperte vie ai proprii fini. Naturale, che spiriti sì fatti chiamino l'astuzia in soccorso della loro debolezza: tanto, perciò, più pericolosi alla società, quanto più la loro esteriore deficienza fa trascurare le cautele a loro riguardo. Ora la lonza, mediocre felino, ma astuto, si prestava abbastanza bene a rappresentare l'invidia, in quanto, per nuocere, suol ricorrere, più che alla violenza, alla frode. Così è anche spiegato il senso della corda con la quale dice Dante (*Inf.* XVI, 106) che tentò prendere la lonza. Questa corda non è altro che la cautela o vigilanza con cui si scoprono e si parano gli assalti della frode. Invero, usando di questa corda, Dante si rese visibile Gerione — sozza immagine di frode — e lo fe' servire a' propri fini, ben lungi dall'averne nocumento.

È facile scorgere dal sin qui detto, che il simbolismo delle tre fiere è in stretta relazione con ciò che, precisamente, è oggetto della visita di Dante all'inferno. Perchè questa visita è ordinata a ben conoscere la natura dell'infermità contratta dall'anima nella selva e dalla quale dovrà guarire, essa anima, nella sua ascensione su per la santa montagna. Il simbolismo, adunque, delle fiere deve corrispondere alla partizione dell'inferno, concepita dal poeta. Se, come a me sembra più che certo, l'inferno è, al pari del purgatorio, diviso secondo le diverse forme di amore disordinato (vizi capitali), le tre fiere non possono rappresentare che vizi capitali, e rimarrà soltanto luogo a discutere quale o quali di detti vizi simboleggi ciascuna delle tre fiere.

Se, invece, si ammette che Dante abbia concepito il suo inferno tripartito secondo le tre disposizioni della famosa « tua Etica », queste, per l'appunto, converrà riconoscere simboleggiate nelle tre fiere. Ed è noto, che tale sentenza fu, con grande apparato di erudizione, propugnata dal Flamini, il quale nella lupa vede l'incontinenza, nel leone la matta bestialità, nella lonza la violenza.

Orbene, anche lasciando da parte tutte le ragioni, nel corso di questo studio già addotte, per provare che l'inferno dantesco è bipartito secondo due grandi categorie di amori disordinati, non già tripartito secondo tre (supposte) categorie aristoteliche di peccati: questa tripartizione andrebbe rigettata anche per ciò solo, che non la si può ottenere se non identificando (come fa appunto il Flamini) la bestialità dell'*Etica* con la malizia violenta dell'inferno dantesco. Ora, nelle note al C. XI dell'*Inferno*, ho già dimostrato che la bestialità, quale l'intendono Aristotele e tutti i suoi commentatori, non ha nulla a vedere con la malizia violenta, quale la intende il nostro Dante: per ciò stesso, la detta bestialità non ha nessuno speciale scompartimento nell'inferno.

Alle ragioni colà addotte mi sembra si possa aggiungere quest'altra: l'impossibilità di raffigurare in una bestia il simbolo della bestialità. Invero, si capisce benissimo, come un bruto possa simboleggiare un vizio *umano:* noi scorgiamo nel tal bruto un riflesso, per così dire, della tal qualità rea dell'*uomo*, e il richiamare che fa, quel riflesso, alla nostra mente questo o quel vizio umano, è il fondamento e la ragione del simbolismo in quel bruto. Così, la volpe è simbolo dell'astuzia, in quanto ci richiama il procedere per coperte vie, proprio di certi individui umani. Ma la bestialità (e intendo sempre quella dell'*Etica*) non è un vizio umano, sì bene qualcosa di anormale, che tende ad assomigliare l'uomo al bruto. Qui, non è più il bruto che ci richiama l'uomo, ma viceversa: ond'è chiaro che quella disposizione non è simboleggiabile in verun bruto.

XIX

STAZIO NELL'AZIONE DEL POEMA

(C. XXII, 64 segg.)

Dante volle fare di Stazio un suo fratello di latte, nell'ordine spirituale. Perciò gli presta, anzi tutto, i suoi sentimenti di stima e d'affetto per Virgilio. Il modo in cui Stazio si esprime a riguardo del grande mantovano, chiamando l'Eneide mamma e nutrice sua come poeta, corrisponde a quello di Dante nel I dell'*Inferno*, là dove si dichiara debitore al solo Virgilio del bello stile che gli ha fatto onore. Poi, Dante presta a Stazio gli stessi suoi atteggiamenti di spirito. Egli ebbe il suo periodo di traviamento, e si redense collo studio della filosofia (Virgilio), e di questa si fe' scala per ascendere a più alti studi: da Virgilio salì a Beatrice. Anche Stazio ebbe il suo traviamento: fu prodigo e dissipatore. Si ravvide studiando Virgilio (quid non mortalia...); poi, sempre coll'aiuto di Virgilio, conobbe la via della verità (progenie scende dal Ciel nova). La conversione di Stazio era anche nelle leggende del M. Evo.

La conversione di Stazio per via di Virgilio è la ragione del suo posto nell'economia del poema sacro. Virgilio rappresenta la ragione filosofica come racchiudente in germe la rivelazione cristiana; Stazio, questa stessa ragione in quanto ha svolto il detto germe e reso omaggio alla fede: quindi egli continua e perfeziona la scuola di Virgilio, e finisce di preparar Dante all'avvento di Beatrice.

XX

LA DOTTRINA PSICOLOGICA DEL C. XXV

Dante chiede a Virgilio, come possano dimagrare le anime, che non hanno bisogno di cibo (20, 21).

Virgilio, la cui *scuola* si limita al campo puramente razionale, con due esempi dispone la mente di Dante alla dottrina di Stazio, il quale rappresenta qualcosa di più della pura ragione. « Il fatto — egli dice — a te noto di Meleagro, che si consumò al consumarsi d'uno stizzo; il fatto, inoltre, ancor più noto, dello specchio, che riproduce esattamente le movenze anche minime della persona che gli sta davanti: questi due fatti, dico, possono aiutarti a comprendere il dimagrar delle ombre. Invero, essi fanno vedere come, e per divina disposizione (cf. l'« eterno consiglio » di XXIII, 63) e per legge stessa di natura, possa darsi perfetta corrispondenza fra certi fenomeni intrinseci ad un essere e certi altri ad esso estrinseci: come, nel caso nostro, tra l'assottigliarsi delle ombre e l'interno struggimento dell'anima pel desiderio di mangiare. « Ma perchè meglio ti adagi dentro al tuo volere — cioè la tua mente riposi nella soddisfazione del tuo desiderio — io prego Stazio a farsi sanatore delle tue piaghe » (22-30).

E Stazio: « Se la veduta eterna gli dislego là dove tu sie, discolpi me non potert'io far niego ». Queste parole lasciano intendere che anche Virgilio potrebbe, e forse meglio di Stazio, dare la spiegazione del fatto in questione. Ma, stante il nesso di questo fatto coll'ordine soprannaturale — ossia la sua dipendenza, almeno in parte, dall'eterno consiglio — è giusto che la ragione, la quale non ha reso omaggio alla fede, rimetta la spiegazione a quella che s'inchinò davanti al soprannaturale. Ecco come la scuola di Stazio compie quella di Virgilio nella presente questione d'ordine, per così dire, misto; e come

dispone Dante alla scuola, superiore affatto, della fede, ossia di Beatrice.

Ed ora ecco, anzi tutto, la sostanza della spiegazione di Stazio, che poi riporteremo per disteso ed esamineremo in tutte le sue parti.

L'anima separata possiede, identificata con la propria sostanza, la virtù che aveva formato il corpo di carne ed ossa. Con questa medesima virtù ella si forma un corpo aereo, dotato di organi sensorî, nel quale continua ad esercitare gli atti della vita sensitiva: sensazioni, appetizioni, locomozione. Quindi si spiega, come la vista d'un pomo possa eccitare in lei un intenso appetito di esso: sebbene non per bisogno di mangiare, che non ha più luogo nell'ombra, ma per virtù misteriosa, scendente dall'eterno consiglio in quel frutto. E siccome a questo intenso appetito ha parte anche il corpo aereo, si capisce, come in questo possa avverarsi quello stesso fenomeno che ne' corpi di carne ed ossa. Invero, è un fatto, che la passione, specialmente dell'amore, si ripercuote vigorosa sulla disposizione del corpo. — Come si vede, la spiegazione deve, di necessità, aprirsi colla dottrina relativa alla formazione del corpo umano nell'utero, ed alla infusione in esso, da parte di Dio, dell'anima intellettiva.

Dice dunque Stazio (52-78): « La virtù attiva del seme, la quale procede dal cuore del generante, coagula dapprima il sangue femminile, poi lo avviva, cioè lo rende sostanza vivente, diventando così la sua anima: anima, che non è ancora, come quella delle piante, nel suo stato definitivo, ma *in via* ad esso. A tale stato essa virtù va man mano accostandosi a misura che, sotto la sua influenza, la materia corporale si organizza nell'ordine sensitivo. Non appena sia iniziata questa organizzazione, ecco che la virtù attiva già si muove e sente come fungo marino — uno di quegli esseri che segnano come il confine tra il regno vegetale e l'animale —; e da questo punto comincia a costruire gli organi delle potenze sen-

sitive di cui essa virtù è semente, in quanto le contiene virtualmente in sè stessa. In questo lavoro, tendente a preparare un corpo che sia degno ricettacolo dell'anima ragionevole, si sviluppa, secondo tutta la sua energia, la virtù attiva di cui parliamo, che procede dal cuor del generante, e da esso deriva l'attitudine a formare un corpo umano perfetto. Ma come da un essere puramente sensitivo (quale, sinora, è il feto nell'utero) venga fuori un essere umano: gli è questo un punto che ha fatto errare un più savio di te, cioè Averroe. Il quale, considerando che l'intelletto possibile è facoltà inorganica, lo pose senz'altro fuori dell'anima, affermando che questa diventa razionale in quanto si continua all'intelletto separato. Ecco, invece, la verità. Non sì tosto la virtù attiva ha preparato gli organi de' sensi interni che devono somministrare la materia all'intelletto, il primo Motore si volge lieto sovra ciò che natura con tant'arte ha prodotto, e spira uno spirito nuovo [1], il quale, mercè la virtù di cui è ripieno, tira in sua sostanza (cioè identifica con sè stesso) quanto di attivo si trova nel feto. Così, del nuovo spirito e della preesistente virtù attiva si fa un'anima sola che è, ad un tempo, vegetante senziente razionale. E perchè ciò non ti sembri strano, rifletti che il calor del sole si fa vino, congiungendosi coll'umore che cola dalla vite » (vv. 37-78).

Qui finisce la prima parte del discorso di Stazio, che abbraccia, alla sua volta, due punti: la formazione del corpo umano nell'utero e l'infusione dello spirito nuovo.

Quanto al primo punto, chi senza preconcetti ponderi i termini, abbastanza chiari, che Dante impresta a Stazio, riconoscerà, col Palmieri, che non v'ha in tutto quel pro-

---

1 *Nuovo*, come quello che prima non esisteva in verun modo: cioè, venne all'essere per creazione.

cesso, la benchè minima traccia di successione di anime e di forme; ma dalla fecondazione alla perfetta organizzazione del feto, non è ivi parola se non d'una « virtù attiva » che rimane sempre quella e trasforma il feto in natura vegetante e poi senziente, divenendo essa pure vegetante prima e in seguito sensitiva. Non già ch'ella cangi intrinsecamente, passando da una in altra natura: la mutazione è puramente estrinseca, e sta tutta nell'esercizio della sua energia. E cioè, essa opera prima qual virtù attiva semplicemente: poi, disposta la materia, sviluppa la sua vitalità ed opera quale anima vegetativa; finalmente, perfezionata vie più la materia embrionale, funziona da anima sensitiva; ed è essa stessa che si lavora la sua materia e gli organi suoi.

Fin qui il Palmieri, il quale a ragione conchiude che il pensiero di Dante circa la condizione del feto previa all'animazione, non ha nulla di comune colle dottrine che prevalsero nelle Scuole, a datare dalla seconda metà del sec. XIII. Io aggiungo ch'esso si riannoda al pensiero di Alessandro di Ales, fondatore della scuola francescana, ed erede del patrimonio filosofico e teologico de' due Vittorini, specialmente di Ugo. Invero, il Dottore irrefragabile non riconosce successione di anime nell'embrione, antecedentemente all'infusione dell'anima razionale; ma solo una forza preparatoria, che dispone il corpo all'animazione definitiva. È vero, egli dice, che nell'embrione, anche prima che sia *uomo*, deve riconoscersi un principio in virtù del quale esso vive e sente; ma un tal principio « non se habet per modum perficientis (scil. formae ultimo specificantis), sed per modum *artificis* praeparantis ipsum corpus quod debet esse organum animae intellectivae, quae est perfectio »[1].

Non altro dice Dante della « virtù attiva » del seme, procedente dal cuore del generante: tutto il suo compito

---

[1] *Summa Theol.* II, q. 61. — Cf. « sovra tant'*arte* di natura ».

è di produrre, con *arte* meravigliosa, un corpo organizzato in modo da invitare il primo Motore a infondergli uno spirito immortale. E se, ad un certo punto, ci presenta quella *virtù* fatta anima qual di pianta, ciò non va inteso nel senso, evidentemente assurdo, di una mutazione sostanziale di detta virtù, ma di un nuovo atteggiamento, provvisorio, ch'ella assume di fronte alla materia. E così pure, non più che un altro atteggiamento provvisorio della stessa virtù è il divenire questa forma animale, quando la materia è perfettamente organizzata nell'ordine sensitivo (sino all'articolar del cerebro). L'embrione — per Dante, come per l'Alense — non potrà dirsi veramente *animato*, se non dal momento ch'avrà ricevuto da Dio l'anima intellettiva « quae est perfectio ». Prima di questo momento, l'embrione non è che *in via* ad esser uomo, sotto l'influenza d'un principio non perficiente (a riva), ma preparante, cioè in via. Va poi notato, come questa spiegazione non ha nulla a vedere con quella che scorge un'evoluzione *intrinseca* nella virtù plastica del seme, e che fu, con tutta ragione, rigettata, come assurda, da s. Tommaso in I, q. 118, art. 2, ad 2. L'evoluzione che Dante, con Alessandro, riconosce nella virtù plastica, è funzionale, non sostanziale.

Veniamo ora al secondo punto, ove si parla della infusione dello « spirito novo ». Che cosa significa quel tirare, che fa lo spirito, in sua sostanza ciò che trova d'attivo nell'embrione? Vuol forse dire Dante, che lo spirito trae alla propria sussistenza, cioè al proprio atto di essere sostanziale, il corpo con tutto ciò che ha di perfezione? Non pare: perchè all'*atto*, forma, non può esser tirato se non ciò che ha ragione di *potenza*. Ora, Dante distingue, abbastanza chiaro, tra ciò che vi ha di passivo e ciò che d'attivo nell'embrione, e solo questo ultimo asserisce che vien tirato dallo spirito in sua sostanza. La sostanza, dunque, di cui qui è parola, non può essere che l'essenza o natura dello spirito, non già la sua sus-

sistenza: e si vuol dire che la virtù attiva presistente nell'embrione diventa un elemento essenziale dello spirito nuovo. Come ciò possa essere, lo si domandi a Dante! Certo che per lui così è (per quanto la cosa sembrasse stranetta anche a lui, v. 76); come è anche confermato luminosamente dall'esempio annesso, che importa la seguente proporzione: a quel modo che il calor del sole si fa vino congiungendosi coll'umore che cola dalla vite, così lo spirito nuovo si fa animo congiungendosi colla virtù attiva che procede dal cuore del generante. Di più: si dice chiaro, più sotto, che l'anima si scioglie dal corpo portando seco l'*umano* e il divino; e questo umano ricomparisce poi, su una delle due rive, a costruire il corpo aereo, nel modo che vedremo. E chi ben ponderi tutto il processo di Stazio e il fine a cui è ordinato, capisce subito, ch'esso importa, nel pensiero di Dante, la permanenza, nell'anima separata, di quella stessa virtù plastica che costruì il corpo di carne ed ossa.

Non v'ha dubbio che l'asserzione di Dante compromette assai o l'unità o la semplicità dell'anima; ma è qui il caso di ripetere l'« errare potero, haereticus non ero » d'Agostino. Si vede troppo bene lo studio di Dante, di conciliare la permanenza dell'*umano* nell'anima separata, coi principî della sana psicologia e della rivelazione; sebbene le sue spiegazioni sian tutt'altro che soddisfacenti. Ed ora ritorniamo al testo.

Continua Stazio: « L'anima, sciogliendosi dalla carne, sen porta seco, *in virtute* (nella virtuosità della propria essenza), l'umano e il divino, cioè la virtù attiva e lo spirito. Quanto alle potenze vitali: le organiche rimangono, nell'anima separata, mute, cioè prive de' loro atti; le inorganiche ritengono i loro atti più vivaci assai di prima. Per sè stessa, poi, si porta l'anima alla riva o del Tevere o dell'Acheronte, dove prima conosce le sue vie: cioè, se colle sue azioni ha meritato di andare all'inferno o al paradiso. Quivi, non appena viene a contatto

(virtuale) coll'aria circostante, la virtù formativa — quella stessa che aveva preparato il corpo allo spirito — raggia all' intorno nella guisa e nella misura che faceva nelle membra vive. Ed a quel modo che l' aria, ben pregna d'umori, s'adorna di vari colori, riflettendo in sè i raggi d'altro corpo, così l'aria che circonda l'anima si mette in quella forma che in lei suggella, colla sua virtù, l'anima stessa. Rivestita poi di questo novello corpo, l'anima se lo porta seco ovunque va, come il fuoco la sua fiammella, Ma non solo l'anima si forma un altro corpo: essa lo dota altresì di organi sensorî: non de' sensi interni, che non son più necessari alle funzioni dello spirito, ma de' soli esterni, coi quali l'anima riceve le impressioni dell'ambiente. Ecco perchè noi parliamo, ridiamo ecc.; ecco perchè le ombre si configurano a seconda degli stati affettivi dell'anima » (79-108).

Non v'ha nessuna ragione di credere che questa seconda parte del discorso di Stazio sia, a differenza della prima, una mera finzione poetica. Per tacere delle *ombre* della mitologia, alla quale Dante, figlio del suo tempo, dava ben altro peso che noi; anche in alcuni antichi Padri si trova traccia di corpi aerei informati dalle anime dei morti. Ma nel II libro *De Anima*, attribuito già ad Ugo vittorino [1], si trova quasi tutto ciò che qui Dante fa dire a Stazio. Ecco ciò che si legge al C. XVII di quel libro: « Anima corpore exuta vivit, videt, audit et omnes sensus

---

[1] I quattro libri *De Anima* si trovano ancora nell'edizione del 1648 tra le opere di Ugo. Ma, ad eccezione del secondo libro, gli altri sono sì ordinari per il contenuto e sì infelici nella forma, che non possono essere attribuiti ad Ugo. Invece il secondo libro (come osserva lo Schwane) s'accorda assai bene, nel fondo e nello stile, cogli altri scritti dell'*Alter Augustinus*: onde non ci sarebbero prove interne contro l'autenticità. Tuttavia il libro appartiene al sec. XII (forse ad Isacco Stella † 1170), ed è sovente citato dagli Scolastici sotto il titolo *De Spiritu et anima*. S. Tommaso lo attribuisce ad un monaco cistercense (Q. un. *de An.* a. 12, ad 2) e gli rifiuta ogni autorità (I, 78, 1).

atque ingenia vivaciter tenet... Incorporea est anima: potest tamen habere similitudinem corporis non corporalem, sed corpori similem, et corporalium omnino membrorum, cum de corpore egreditur. Sic enim aut ad spiritalia pro meritis fertur, aut ad loca poenalia similia corporibus..... Animae siquidem, quae in corporibus viventes per dilectionem rerum visibilium corporalibus imaginibus afficiuntur, a corporibus exeuntes in eisdem imaginibus tormenta patiuntur. Propterea enim corporalibus passionibus ibi teneri possunt, quia a corruptione corporalium affectionum hic mundatae non fuerunt etc. ».

XXI

IL MURO DI FIAMMA INTORNO AL PARADISO

(C. XXV, 112 segg.)

Dalla ripa della settima ed ultima cornice, sopra la quale si trova il paradiso terrestre, vien balestrata in fuori, tutt'all'intorno, una fiamma che, quasi muro igneo, circonda esso paradiso. Di questa fiamma è già menzione nelle *Etimologie* d'Isidoro: « huius loci, post peccatum hominis, aditus interclusus est: septus est enim undique romphaea flammea, et muro igneo accinctus, ita ut eius cum coelo pene iungatur incendium » (Lib. XIV, C. 13).

XXII

LIA E RACHELE

(C. XXVII, 92 segg.)

Mentre Dante, seduto su un gradino della scaletta che dall' ultima cornice mette alla divina foresta, guarda pensoso al cielo, vien colto dal sonno: dal sonno che « sovente, anzi che 'l fatto sia, sa le novelle » (92). Il sogno, adunque, ch'ebbe Dante un po' prima dell'alba, è preamunzio di fatti che devono succedere. E siccome, d'altronde, questo sogno è l'ultimo, esso deve prefigurare quanto rimane dello svolgimento dell'azione del poema.

In questo sogno, il poeta vede una donna giovane e bella andar per una landa cogliendo fiori e cantando: « Sappia, qualunque il mio nome dimanda, ch' io mi son Lia (che vuol dire *laboriosa*, e perciò) vo movendo intorno (cioè, tengo in esercizio) le belle mani, a farmi una ghirlanda. Per piacermi (deliziarmi) allo specchio (nella speculazione o contemplazione di Dio) qui mi adorno [1]. Ma mia suora Rachele mai non si smaga dal suo miraglio (non si distoglie mai dal contemplare) e siede tutto giorno (cioè, mena la vita non già lavorando, come faccio io, sì bene nell'ozio o riposo da ogni corporale occupazione). Ell'è de' suoi begli occhi veder vaga (di vedere cogli occhi) com' io dell'adornarmi con le mani: lei lo vedere e me l'oprare appaga » (100-9).

Lia, adunque, rappresenta l'azione del poema dallo ingresso di Dante nella divina foresta sino al momento in cui egli si eleva con Beatrice alle stellate ruote; da questo momento in poi, l'azione è simboleggiata da Rachele. Lia, secondo l'esegesi tradizionale che fa capo a s. Ago-

---

[1] Cf. Agostino « contemplatio Dei est *finis* omnium bonarum actionum ». *De Trin.* I, 10.

stino (*Contra Faustum*, L. XXII), figura la vita attiva; Rachele, la contemplativa: sia quella che « per fidem operatur » (Beatrice), sia quella che « per speciem » (Bernardo).

Svegliatosi dal suo sonno, Dante riceve da Virgilio la spiegazione del sogno: « oggi sarà sazio il tuo desiderio di quella felicità che i mortali con tanta ansietà van cercando, chi in questa chi in quella cosa » (115-17). È la felicità dell'operar virtuoso (Lia), che dispone l'anima alla contemplazione, prima imperfetta in questa vita, poi perfetta nell'altra (Rachele).

XXIII

VIRGILIO SI CONGEDA DAL SUO ALUNNO

(C. XXVII, 127 segg.)

I versi qui citati contengono l'ultimo discorso di Virgilio e il suo congedo dal discepolo: « Hai veduto oramai, o figliuolo, tutto ciò che io dovevo farti vedere: l'inferno e il purgatorio; oramai sei giunto in luogo dove per me non discerno più oltre (di te). T'ho condotto quassù con ingegno e con arte: d'ora innanzi ti sarà guida il tuo beneplacito. Finchè non viene Beatrice, tu puoi sedere o andare a diporto, senza aspettar più mio dire o mio cenno: perchè il tuo arbitrio è ormai libero, diritto e sano: ond'io t'incorono re di te stesso ».

Virgilio aveva promesso a Dante di condurlo, attraverso all'inferno e al purgatorio, cioè per via lunga e faticosa, sulla vetta del bel monte « principio e cagion di tutta gioia » [1]. Quivi Dante avrebbe trovato Beatrice, con la quale, s'ei l'avesse voluto, si sarebbe poi sollevato

---

[1] Il paradiso terrestre è principio, cioè pregustamento, del *gaudium totum* o completo del Cielo. Ne è anche la cagione: perchè l'operazione virtuosa, che in esso si esercita, merita all'anima la felicità eterna.

alle beate genti. Ora Virgilio ha compiuto la sua promessa e la sua missione: Dante è arrivato in parte dove la ragione, da sè, non vede più oltre. Invero, il lume naturale avvalorato dalla scienza (ingegno ed arte) e mosso e scorto dalla grazia e dalla verità divina (da Lucia e da Beatrice), può conoscere la deformità del vizio e il modo di purgarsene. Quindi è che, colla guida di questo lume, reso efficace sia dall'autorità esterna e visibile del *Monarca*, sia dalla forza invisibile della grazia, può l'uomo arrivare a quello stato di sanità o rettitudine che altro poi non è se non la bontà morale, ossia la virtù, principio di atti buoni. La virtù, infatti, è rettamente definita da' filosofi per « ciò che rende buono e principio di atti buoni chi la possiede ».

In questo stato, l'uomo non ha più bisogno di legge coercenti (cf.: legge per fren porre; *Pg.* XVI, 94) e neppure di *Rege* che discerna « la torre della vera città », cioè la giustizia. Perchè la ricuperata sanità del libero arbitrio, il quale è « facultas rationis et voluntatis », importa e il retto discernimento del giusto e la costante elezione del medesimo. Ecco, perchè l'uomo giusto e virtuoso diventa legge a sè stesso (cf.: lex iusto non est posita); ecco, perchè Dante, conseguita la sanità dell'arbitrio, diventa re rispetto a sè stesso (cf.: te sopra te corono e mitrio). Ma continua per lui il bisogno della grazia. È questa, invero, che fin qui lo ha promosso al bene positivamente, mentre l'autorità della ragione e della legge ve lo promoveva, per così dire, negativamente, « ad modum, *cioè*, removentis prohibens »: colla rimozione dell'impedimento delle cupidigie. Rimosso il quale, e conseguita la sanità, l'uomo deve operare in conformità del suo fine, che è soprannaturale, con una direzione, perciò, anch'essa soprannaturale. Appunto per questo, cessa la *scuola* di Virgilio, all'entrar di Dante nella *divina* foresta che, come vedremo, non è altro che la Chiesa, società divina e soprannaturale nella sua origine, nel suo fine, nella sua

dottrina, ne' suoi sacramenti: cose tutte, queste, nelle quali nulla può discernere, di per sè, l'umana ragione o la filosofia.

Insomma: l'uomo può soggiacere, oltre che all'azione della grazia, anche alla guida della ragione e della legge umana, per ciò che spetta all'acquisto della sanità morale mediante l'estirpazione delle cupidigie; ma, fatto sano, egli non è soggetto che alla condotta dello Spirito di Dio, sia interna, sia esterna, per mezzo della Chiesa.

È notato però che, sino all'arrivo di Beatrice, Dante può sedere o andare, cioè fare a suo senno e che comunque farà, farà sempre bene. E ciò vuol forse dire che, nell'ipotesi che l'uomo non fosse ordinato a un fine soprannaturale, conseguibile solo nella e per mezzo della Chiesa, l'autorità della legge umana, insieme col soccorso della grazia, potrebbe mettere esso uomo in istato di conseguire, mediante l'operazione virtuosa, un benessere (felicità) proporzionato alla dignità di sua natura. In questo senso, soltanto, è vero che il paradiso terrestre figura la felicità di questa vita, conseguibile con la guida del Monarca. E l'interstizio tra Virgilio e Beatrice è appunto rappresentazione immaginaria di questo stato ipotetico. Ma, in realtà, Dante risanato non diventa *sui iuris* se non di fronte al magistero e all'autorità puramente umani: e' continua ad essere, come prima, sotto la direzione della Chiesa. Con questa differenza, peraltro: che nell'acquisto della sanità soggiaceva alla Chiesa come a giudice e medico (l'angelo portiere); acquistata la sanità, è sotto la stessa Chiesa come guida e maestra nell'esercizio delle virtù, morali e teologiche, per poter giungere al possesso della vita eterna.

Tutta questa economia di riparazione dell'uomo decaduto, a base del soccorso esterno dell'insegnamento e dell'interno della grazia, proviene a Dante da Ugo vittorino. Il quale nella parte VIII del L. I *De sacramentis*, intitolata appunto *De reparatione hominis*, scrive: « Dia-

bolus qui a summo ceciderat (dall' Empireo), in imum detrusus est (al centro della terra), propterea quia reparandus non erat. Homo autem, quia non a summo corruit (ma dal paradiso terrestre, che sta sotto l' Empireo) non est positus in imo, sed in medio collocatus (tra il paradiso e l'inferno), ut ei locus esset quo ascendere posset per meritum iustitiae, vel descendere per reatum culpae. Positus est ergo homo in mundo isto, in loco poenitentiae, spatio poenitendi indulto; ut mala corrigeret, bona repararet... Restat ergo ut, dum tempus est, *consilium* exquirat et *auxilium* requirat correctionis et liberationis suae. Sed quia ipse per se ad neutrum sufficiens invenitur, necesse est ut ille qui per gratiam suam differt iudicium (cf.: duro giudizio lassù frange), interim per eamdem gratiam ostendat evadendi consilium (cf. : quanto fa mestieri al suo *campare*) et post consilium conferat auxilium gratiae »[1].

XXIV

LA DIVINA FORESTA : FONTI STORICHE E DOTTRINALI

(C. XXVIII)

Da Alessandro di Ales deriva certamente la « divina foresta » di Dante, per quanto concerne la condizione e la situazione della medesima.

Nella 2ª Parte della sua *Somma* (Q. 83, membro 2º), il dotto francescano si domanda « an paradisus terrestris conveniens locus fuerit habitationi primorum parentum », e prima riporta la sentenza degli scrittori ecclesiastici sulla natura e sul sito dell' Eden, come segue.

Secondo il Damasceno, « *divinus* paradisus, gaudii et exultationis universae promptuarium (cf. principio e cagion di tutta gioia), in Oriente quidem, omni terra excelsior

---

[1] *De Sacram. christianae legis*, L. I, P. VIII, cc. 2 e 3.

positus est: temperato et purissimo aëre circumfulgens, plantis semper floridis comatus et bono odore plenus etc. ».

Per Isidoro, l'Eden « est omni genere pomiferum arborum consitus... non frigus ibi, non aestus, sed perpetua aëris temperies (cf. qui primavera sempre ed ogni frutto): in cuius medio fons prorumpens totum *nemus* irrigat ».

Per Beda, finalmente, « hic locus in Oriente positus, interiecto Oceano, oppositis regionibus quas incolunt homines, secretus et remotissimus est, pertingensque altitudine usque ad lunarem circulum ».

Quanto a ciò che riguarda le condizioni dell'Eden, l'Alense si attiene al Damasceno e ad Isidoro, e per ciò che concerne il sito, a Beda, secondo il quale, com'è chiaro dal testo riportato, l'Eden si trova su un'altissima montagna agli antipodi della terra abitata, ed elevantesi dall'oceano fino al circolo lunare.

Ma qui sorge un dubbio, continua il Dottore francescano; « circa celsitudinem dubitatur: quia cum luna sit frigidissima, videtur quod ibi maxima sit intemperies frigiditatis: cuius oppositum dicit Isidorus ». Ed ecco la risposta: « circulus lunaris dicitur uno modo orbis lunae... et sic non est verum (come neppure per Dante) verbum Bedae. Alio modo, terminus humidarum exhalationum, qui est post istum aërem turbulentum. Quia vero virtuti lunae attribuitur ducatus humorum... potest dici lunaris circulus terminus vaporum humidorum ascendentium. Quod ergo dicitur, quod pertingit usque ad lunarem circulum, hoc est usque ad aërem quietum » (cioè all' « aura dolce, senza mutamento » di Dante). Si sente l'eco di questa dottrina ne' segg. versi:

Perchè il turbar, che sotto da sè fanno
L'esalazion dell'acqua e della terra,
Che, quanto posson, dietro al calor vanno,

All'uomo non facesse alcuna guerra,
Questo monte salìo vèr lo ciel tanto,
E libero è da indi, ove si serra (97-102).

Ma donde venne a Dante l'idea di porre il suo purgatorio sulle pendici del monte edenico? Più che da certe stranissime *Visioni* medievali, quell'idea dovè nascergli dal significato stesso de' luoghi che il poeta finge di visitare. E siccome l'Eden rappresenta lo stato di sanità al quale l'uomo decaduto fa ritorno mediante gli esercizi purgatorî della penitenza, non poteva meglio, questa, esser figurata che dalla salita faticosa e dolorosa su per l'erta del monte la cui vetta simboleggia, per l'appunto, la sanità conseguente alla purgazione.

E tanto basti per ciò che riguarda il paradiso terrestre considerato nella sua realtà secondo la finzione poetica. Passiamo ora a determinarne il significato morale, per vedere ciò che esso rappresenta nell'azione del poema. E qui, al solito, le vedute di Dante fanno capo a Ugo e, per mezzo di questo, a s. Agostino.

Ecco, anzitutto, ciò che scrive il mistico di S. Vittore: « Tulit Deus hominem, quem formaverat, et posuit eum in paradiso voluptatis. Moraliter haec disserentes, dicimus quod homo a Deo formatur quando iustificatur: et in paradiso ponitur dum in secura iucunditate bonae conscientiae collocatur. Quid aptius figurari dixerim, per illius quietem optimam, quam pacem internam? De hac pace, populo non in via Dei ambulanti, sed in invio diaboli erranti, Baruch ait: *si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace super terram* (sulla terra per eccellenza, sulla *vera* terra). Nam si parentes primi praeceptum Creatoris tenuissent, in habitatione pacis eius perpetuo quievissent. Non solum autem paradisus, sua securitate et pace, conscientiae nostrae spiritalia bona significat: verum et fontis sui fluviorumque manatione, et volatilium suave canentium multitudine, ac diversarum arborum multiplici fructificatione, omnium quoque florum vernantium pulchritudine, illa figurat... Arbores multiplici fructificatione, et flores varia pulchritudine, virtutum figurant decorem: volatilia per cantum laudem et gratiarum actionem... *unde*

paradisus voluptatis Ecclesiam significat, in qua diversae sunt iocunditates; aliae per virtutum redolentiam (cf.: il suol che d'ogni parte *oliva*), aliae per bonorum operum differentiam, aliae in melodia divinae laudis » [1].

Perciò, Dante, nel Canto seguente, troverà nella divina foresta il vecchio e nuovo Testamento e la cattedra di verità per la guida delle anime: quanto basta, insomma, a nostro *salvamento*, e a fare di detta foresta la Chiesa di Gesù. Questo è, adunque, il mistico paradiso « in quo Deus posuit hominem quem formaverat, ut operaretur ». Dante era stato formato, come già Adamo, fuori del paradiso. Colla visita all' inferno, s'era disposto alla giustificazione. Giustificato alla porta del purgatorio, aveva riacquistata la sanità perfetta su per le sette cornici. Così *formato*, cioè ricondotto allo stato del primo uomo, quale uscì dalle mani del Creatore, egli entra nel paradiso *ut operetur:* cioè ad esercitarvi le virtù conformi allo stato al quale è giunto (virtù morali) ed al fine a cui è ordinato (virtù teologiche). « Sanus operatur, dice Ugo, ut operans remuneretur ». E la ricompensa sarà, come vedremo, il gaudio della contemplazione.

In tutto ciò, Dante si attiene fedelmente a' principî della mistica di s. Bernardo e di s. Bonaventura.

Il primo, infatti, così scrive nel *Sermone* 46° sulla Cantica: « Appetis tu quidem contemplationis quietem, et bene facis; sed ne obliviscaris prius Sponsi lectum virtutum floribus spargere: alioquin ad fructum, idest suave contemplationis otium pervenire non poteris... Si quaeras quid te velim facere, dicam. Primo quidem, conscientiam tuam ab omni irae, livoris iniquitate emundes necesse est (ciò che Dante ha già fatto). Dein, bonorum actuum flores et virtutum ornamenta tibi cures apponere (cf.: per piacermi allo specchio, qui m'adorno); quae si feceris, ad hunc lectum floridum Sponsum vocare licebit ». E pone tre gradi di contemplazione: « primus est humanitatis

---

[1] *Serm.* 43.

Christi; secundus coelestis Curiae; tertius Maiestatis Dei ». Dante pone il primo grado nell'Eden e, precisamente, nella visione del Grifone, dentro agli occhi di Beatrice; gli altri due gradi sono evidentemente figurati dall'ascensione del poeta attraverso a' nove cieli, sino alla visione di Dio.

Alla sua volta, così si esprime s. Bonaventura nel suo *Soliloquio*: « Anima quae ad dulcedinis coelestis degustationem se praeparare vult, debet esse depurata, exercitata, elevata..... *Primo* ergo debet esse depurata a peccatis et inordinatis affectionibus;... depurata ac purgata, vesci poterit pane illo (è il *dolce pomo* che porrà in pace la fame di Dante); *secundo*, debet mens esse exercitata in bonorum actionum assidua operatione;... *tertio*, elevanda est mens ad superna (alle stelle) et erigenda usque ad fontem divinae bonitatis, ubi ineffabili dulcedine inebrietur ».

Ad evitare, adunque, ogni confusione, si tenga ben fisso davanti alla mente, che *tutta quanta* l'azione simboleggiata nelle tre cantiche, dall'ingresso nella selva oscura sino alla visione di Dio inclusivamente, tutta, dico, si compie in questo mondo, e non è altro che il passaggio dell'anima dallo stato di corruzione e di miseria a quello d'integrità e di felicità della vita, prima attiva, poi contemplativa, ne' tre gradi che vedemmo. Quindi, ciò che Dante insegna, sulla fine del III *De Mon.*: che i due paradisi figurano due felicità, la temporale e l'eterna, appartiene più tosto al *velo*, ossia alla lettera, del poema, che al *vero* sotto esso nascosto. Il quale non è altro che la felicità, o pace, che Dio può concedere in due modi all'uomo, nella presente vita, secondo che insegna Ugo: « Deus dat pacem in tranquillitate mentis et in gaudio contemplationis. Sed ea pax quae est in tranquillitate mentis *in* homine est; et quae est in gaudio contemplationis, *supra* hominem est. Illam Deus in plebem loquitur, hanc super sanctos: iuxta illud: loquetur pacem super plebem suam et super sanctos suos »[1].

---

[1] *Adnot. in quosd. Psalmos:* c. 62.

Matelda rappresenta la divina Provvidenza (o cura) in quanto questa largisce all'uomo la felicità o pace « quae est *in* homine » e che consiste nella tranquillità della mente, figurata nella quiete sicura della divina foresta; Beatrice, la stessa Provvidenza, in quanto largisce la pace « quae est *supra* hominem » e che consiste nel gaudio della contemplazione, simboleggiato nel « ciel della divina pace ». Siccome poi, secondo la realtà, la cura divina dell' uomo in ordine alla sua felicità si esercita dalla Chiesa, è chiaro che questa, considerata come docente e dirigente, dev'essere simboleggiata in Matelda e Beatrice. Vediamo in qual modo.

La Chiesa, abbiamo già detto, dirige l'uomo giustificato nell'operare secondo la virtù propria della sua natura risanata, e in ordine alla consecuzione di un fine soprannaturale, che consiste nella contemplazione di Dio. Ciò posto, Matelda rappresenta la Chiesa in quanto questa è guida all'uomo nell'esercizio delle virtù morali e intellettuali, con cui si effettua e si custodisce la felicità di questa vita (cf.: ut operaretur et custodiret illum, scil. paradisum): felicità che — come insegna Dante nel *Convivio* (IV, 22) — s'inizia e si compie appunto coll'esercizio delle virtù predette. Ecco, perchè Matelda e coglie fiori e canta e si scalda a' raggi d'amore, contemplando le opere della creazione. Beatrice, invece, figura la Chiesa considerata come guida nell'esercizio, sopra tutto, delle virtù teologiche, mercè delle quali l'anima si unisce a Dio con la cognizione e con l'amore, iniziando in questa vita la felicità dell'altra.

Così si spiega, come la pace o felicità largita da Matelda è *in homine*, e quella di Beatrice è *supra hominem*: perchè la vita attiva che conduce alla prima pace, arra dell'eterna, è effetto di virtù che, considerate quanto all'oggetto, sono *umane;* mentre la vita contemplativa che produce la seconda pace, arra e inizio dell'eterna, è a base di virtù *sovrumane* quanto all'oggetto: di virtù, vale

a dire, oggettivamente divine, che elevano l'uomo sopra l'uomo e lo portano nella sfera del divino.

Ecco, inoltre, perchè la prima pace è largita alla plebe di Dio; la seconda a' suoi santi. Perchè *tutti* sono chiamati a lavorare e a custodire la divina foresta; ma solo poche anime privilegiate sono invitate, dopo la vita attiva, a *sedere* negli ozi beati della contemplazione. La vita attiva è di precetto per tutti; la contemplativa è solo di consiglio (cf.: se tu *vorrai* salire). Ecco, finalmente, perchè Beatrice sale al cielo con Dante, mentre Matelda rimane in terra: gli è che la vita attiva trova quaggiù il suo oggetto in tutta la sua pienezza (cf.: me l'oprare appaga); ma la contemplativa lo trova solo nel cielo (cf.: lei lo vedere appaga).

XXV

LA NINFA DELLA DIVINA FORESTA

(C. XXVIII, 37 segg.)

Internatosi il poeta nella divina foresta tanto da non poter rivedere onde fosse entrato, è impedito d'andar più oltre da un fiumicello. Spinge allora lo sguardo al di là di esso, e là gli appare una donna *soletta* « che si gìa cantando ed iscegliendo fior da fiore ». Di questa stessa donna è detto, al principio del C. seg., che andava su per la riva del fiume, come andavano *sole*, per le selvatiche ombre, le ninfe (della mitologia). Da questo accenno sembra lecito dedurre, che questa donna, nel senso letterale, è una ninfa della divina foresta e, precisamente, una naiade o pegea, che dir si voglia. La trova, infatti, il poeta in riva al Lete, nè pare che da esso mai si allontani, quella donna. La quale può perciò considerarsi, insieme col fiumicello, quale contaminazione classica della foresta biblica: in modo che si tratta qui di una pura

finzione poetica, non già di personaggio reale, noto al poeta o per l'esperienza propria o dalla storia.

Invero, Dante non fornisce, nè qui nè altrove, il benchè minimo indizio di ravvisare in questa donna una persona a lui già nota, come fa sempre quando s'incontra in qualche suo conoscente. Meno ancora sembra lecito credere che Dante intenda presentarci un personaggio noto per la storia: dovendo ben egli prevedere, quel che di fatto avvenne, che l'assoluta mancanza di ogni dato conducente all'identificazione, avrebbe resa infruttuosa ogni ricerca in proposito. Se Dante avesse inteso presentarci una realtà storica, doveva anche, pare, stargli un pochino a cuore che la si potesse riconoscere. E supporre che abbia proposto un indovinello insolubile a' suoi lettori, quasi per burlarsi di loro, sembra indegno della serietà di Dante.

Ma c'è poi anche una ragione positiva che ci obbliga a non ravvisare in quella donna non più che una finzione poetica. Ed è, che essa, avendo un uffizio stabile nella divina foresta (XXXIII, 128), dovrebbe starvi almeno fino al giorno del giudizio a spedire gli altri in cielo, rimanendo essa sulla terra. Ora, qual personaggio, tra' destinati alla felicità eterna e già purgati d'ogni neo, poteva scegliere il poeta per assegnargli un còmpito che gli avrebbe tanto ritardato, non si sa per qual ragione, il conseguimento dell'eterna pace? Ho detto: almeno sino al dì del giudizio. Giacchè posto, come credo certo, che la donna simboleggi la Chiesa considerata, per astrazione mentale, in quanto è guida nell'esercizio delle virtù *oggettivamente* umane, ed ha le promesse della vita presente, essa ha quaggiù il suo appagamento; e non sale al cielo come Beatrice, che è la Chiesa in quanto ha le promesse della vita futura.

Finalmente, la manifesta dipendenza di questa donna e del paesaggio dalla leggiadra Proserpina di Ovidio (cf.: *Metam.* V, 391 segg.) nel piano etneo, dipendenza che

si direbbe abbia voluto farci notare il poeta con l'accenno de' vv. 49-51 « tu mi fai rimembrar dove e qual era Proserpina ecc. », induce anch'essa a credere che la nostra Ninfa sia un sogno di Dante, come appunto il mito di Proserpina era per lui un sogno degli antichi poeti, relativo al brutto scherzo fatto dal demonio alla bellissima Eva.

XXVI

LETE ED EUNOÈ

(C. XXVIII, 121-33)

Come si ha da XXXIII, 112-22, Lete ed Eunoè son due nomi che prendono, nell'Eden, l'Eufrate e il Tigri rampollanti, come dice Boezio (*De Consol.* V, Carm. 1), da un'unica fontana e dirigentisi tosto per vie diverse. Attesa la divergenza d'opinioni sull'identificazione de' fiumi edenici, il poeta si credè lecita questa finzione, che, in sostanza, non altera il racconto biblico e, al tempo stesso, lo contamina, secondo il gusto d'allora, di classicismo.

Quanto a Lete, è probabile che Dante fosse indotto a immaginarlo nel paradiso terrestre, oltre che dal testo dell'Eneide, dalla notizia ch'egli potè avere del Letèo di Creta (oggi Malogniti), di cui è menzione nel L. X di Strabone, e che nasce dalla catena di monti culminante nel Psiloriti, l'antica Ida, la mitologica culla del genere umano. Checchè sia di questa ipotesi, che è seducente assai, è però fuori di dubbio, che la finzione di Dante riposa sopra tutto sul VI dell'*Eneide,* ov'è detto, che ne' campi Elisi, soggiorno appartato de' pii, vide Enea « seclusum *nemus* et virgulta sonantia silvae, lethaeumque domos placidas qui praenatat amnem », alle cui onde « animae, quibus altera fato corpora debentur... securos latices et longa oblivia potant... scilicet immemores supera ut convexa revisant » (vv. 703 segg.). E convien credere

che, nel pensiero di Dante, il fiume biblico (o l'Eufrate o il Tigri) avrà acquistato quella proprietà dopo il peccato originale, o, meglio, dopo la passione del Cristo. Quanto all'Eunoè, potrebbe essere una corruzione, forse volontaria, dell'*Eunaeus*, fiume della Caria e tributario, insieme con un altro *Letheus*, del Meandro. Dante potrebbe aver confuso il Lete cario col cretese e, così, porre in Creta anche l'Euneo.

Al v. 132 poi, è detto che bisogna bere all'uno e all'altro fiumicello, affinchè l'acqua produca il suo effetto. Eppure Dante mostra d'aver dimenticato le sue infedeltà dopo d'aver bevuto del solo Lete. Ciò vuol dire, che il pieno effetto di quell'acqua (cioè la perfetta purgazione della memoria, ultimo requisito per salire alle stelle, nelle anime già risanate quanto all'intelletto e alla volontà) si ha solo quando la memoria, oltre all'essersi spogliata de' ricordi tristi del peccato, abbia ravvivato i ricordi lieti del bene operato.

Dante viene ammesso al primo grado di contemplazione dopo che Matelda lo ha immerso nel Lete; agli altri due, dopo l'immersione nell'Eunoè. Dunque, l'uffizio di quella donna termina col rendere l'anima, già esercitata nell'operazione virtuosa, ultimamente disposta a' gaudii della contemplazione: ciò ch'è in piena armonia cogli insegnamenti della Mistica, che più sopra abbiamo riferiti.

XXVII

L'IMMERSIONE DELLE ANIME NEL LETE

(C. XXIX, v. 3)

Beati quorum tecta sunt peccata: ossia « quorum peccata in oblivionem ducta sunt », come spiega s. Agostino, e come vanno intese al v. 3 di questo Canto. Son queste parole come un invito della Ninfa alle anime, a bere nel mistico fiumicello « securos latices et longa oblivia..... immemores supera ut convexa revisant »: a compiere, cioè, la purga dell'anima con quella della memoria, per disporsi agli ozi beati della contemplazione.

Abbiamo già notato che il Lete è contaminazione classica dell'Eden biblico. Anche l'immersione dell'anima in quel fiumicello, ordinata a far dimenticare i peccati commessi, non è che un'espressione poetica, presa in prestito dalla mitologia, di ciò che insegnano i teologi circa il ricordo delle colpe, ne' beati.

Questo ricordo, non v'ha dubbio, dura ne' beati. E lo sapeva bene il nostro Dante, il quale farà dire a Cunizza (*Par.* IX, 33) che lietamente indulge a sè stessa la cagione della sua sorte, cioè l'essere stata vinta dal lume di Venere. Ricordava, adunque, questa beata, le sue passate debolezze! Ma questo ricordo, nel cielo, cessa come sorgente di dolore o di tentazione. Perchè i beati non riguarderanno le colpe commesse se non nella ordinazione fattane da Dio alla sua maggior gloria ed alla loro salute. E così il ricordo di quelle colpe non sarà altro, per essi, che un argomento perenne di lode della divina grazia e di riconoscenza verso di essa.

Questo, per ciò che riguarda il senso *letterale*, espresso con linguaggio mitologico. Ma la lettera del poema, come già dicemmo, simboleggia un'azione che deve compiersi, tutta, in questa vita. Nella quale, non si dà quella per-

fetta fusione della volontà dell'uomo colla divina, che renda il ricordo del peccato pura sorgente di letizia. Ad ogni modo, è possibile, anche quaggiù, un avvicinamento progressivo alla condizione de' beati, a misura che l'uomo profitta nell'esercizio delle virtù e nella detestazione del peccato, anche rimesso ed espiato secondo l'estimazione della ragione retta ed illuminata: (si ricordino le ultime dichiarazioni di Virgilio a Dante). Così, di pari passo colla fiducia del perdono, cresce nell'anima la carità che, come dice la Scrittura, caccia fuori il timore ed avvezza essa anima a considerare in Dio, più che il giudice severo, il padre e l'amico, col quale può entrare in quell'intima comunicazione di pensieri e di affetti, ch'è la vita d'unione, il più alto grado di perfezione possibile ai viatori. Ecco, perchè Dante passa per il Lete a gustarvi la mistica vivanda, soltanto dopo aver pagato lo *scotto* di generoso pentimento, non senza effusione di lagrime sincere (XXX, 143).

XXVIII

LA MISTICA PROCESSIONE NELL'EDEN: PARTE I

(C. XXIX)

Dopo di avere, insieme con la bella Donna, considerato le opere della creazione, Dante viene da essa invitato a contemplare le opere della restaurazione simboleggiate, come vedremo, nella mistica processione che ora si svolge sotto i suoi occhi. Nella quale sono due parti ben distinte: la prima occupa tutto il C. XXIX; la seconda, tutto il XXXII. I due canti, compresi tra questi, che interrompono il racconto della processione, contengono la discesa di Beatrice e i suoi rimproveri a Dante, l'umile confessione di questo e la sua ammissione al primo grado di contemplazione, dopo che Matelda lo ha immerso nelle

acque del Lete. Le dottrine mistiche del nostro Ugo ci daranno la chiave per scoprire la verità nascosta sotto la lettera di questi quattro canti, che sono certamente quelli che esercitarono di più l'acume e la pazienza de' commentatori.

Si noti, anzi tutto, che la donna non ha invitato Dante a considerare, insieme con lei, le opere della creazione: perchè questo è esercizio delle virtù intellettuali, che, insieme con quello delle morali, segue spontaneo, nell'uomo, allo stato di sanità ricuperata. Da questo doppio esercizio fluisce la pace o felicità « quae est *in* homine » (v. sop. n. XXVI). Per conseguire la quale, Dante non ebbe che ad accompagnarsi con la bella donna, seguendo in ciò nient'altro che il suo piacere. Ma ora, trattandosi di entrare nel godimento della pace o felicità « quae est *supra* hominem » egli abbisogna d'un invito speciale: e questo gli viene dalla Donna per parte di Dio, o forse'anco di Beatrice, di cui quella Donna ci apparirà in seguito ministra subordinata:

. . . . Frate mio, guarda ed ascolta!
Ed ecco un lustro subito trascorse
Da tutte parti per la gran foresta (15-17).

Questo lustro, che va poi man mano crescendo sino a render l'aria tal quale un fuoco acceso, è ciò che fa visibili all'uomo le opere della restaurazione, come la luce naturale ci scopre quelle della creazione. Rispetto a quel lustro soprannaturale, l'uomo è come nelle tenebre; e fa d'uopo che Dio lo inviti a passare da queste tenebre a quella luce per contemplare in essa non più il cielo e la terra — cioè, le opere della creazione — ma ciò che Dio ha portato seco dal cielo sulla terra e che, come vedremo, è simboleggiato nelle cose che si offrono ora alla considerazione di Dante.

Intanto, si faccia attenzione al seguente passo di Ugo, da cui deriva certamente l'invito di Matelda e il

lustro di cui è parola al v. 16. Il passo è preso dal c. 57 delle *Adnotationes in quosdam Psalmos:* « Venite et videte opera Domini... Primum venite, postea videte. Vos enim in tenebris estis, et ibi opera Domini videre non potestis. Venite igitur ad lucem, et videte per lucem opera Domini. Quae? Numquid coelum et terram? Non, sed quae de super coelum posita sunt super terram. Primum enim Deus coelum et terram fecit: deinde quaedam in coelo de coelo, et in terra de terra produxit. Sed haec, quia terrena sunt, ubique terrarum videri possunt, nec ut ista videantur alicunde alio homines invitantur. Sunt quaedam alia, quae non de coelo vel de terra produxit, sed desuper coelum secum afferens, super terram posuit... Quae sunt ista opera Domini? Verbum caro factum est, et habitavit in nobis ».

A cantare queste opere divine della restaurazione, non bastano più a Dante gli spedienti ordinari dell'arte, nè un'ispirazione qualunque: bisogna che Elicona *versi*, cioè spanda in abbondanza le sue acque in favore di lui, e che la musa delle cose celesti, Urania, lo aiuti a mettere in versi cose forti, ossia difficili, a pensare (37-42).

La prima cosa che appare a Dante, sono sette candelabri che disopra portano fiamme vivissime. Rappresentano essi, come ben vide lo Scartazzini, il settiforme Spirito Santo, quasi organo della divina Provvidenza nell'ordine soprannaturale. A quel modo, invero, che lo spirito di Dio « si moveva su per le acque » precedendo l'opera della creazione, così questo stesso Spirito, nella visione di Dante, apre la processione che simboleggia l'opera della restaurazione: opera non altrimenti visibile all' uomo, che nella luce soprannaturale dello Spirito Santo, come l'opera della creazione è visibile nella luce del sole.

I sette candelabri tracciano con la loro luce, procedendo, sette striscie in cielo, come d'un arcobaleno, e sotto quelle seguono ventiquattro vecchi, coronati di gigli. Tutti cantano: « Benedetta tu nelle figlie di Adamo ».

Tengon dietro a' vecchi quattro animali coronati di verde, e, tra questi, un carro di straordinaria bellezza, tirato da un Grifone, le cui ali salgono tanto in su, da sorpassare le sette liste, tra le quali essi entrano, contenendo tra sè la mediana. Alla destra del carro danzano tre donne, e quattro alla sinistra. Seguono poi le evidenti personificazioni degli *Atti degli Apostoli*, delle lettere di s. Paolo, di s. Pietro, di s. Giacomo, di s. Giovanni, di s. Giuda. Chiude la processione l'*Apocalisse* rappresentata da un vecchio che viene avanti dormendo.

Non v'ha dubbio che l'idea della mistica processione deriva, nelle sue linee principali, dal seguente passo di Ugo: « Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae. Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt: primum est opus conditionis, quo factum est ut essent quae non erant; secundum est opus restaurationis, quo factum est melius essent quae perierant. Hoc opus est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis: sive iis quae praecesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequentur usque ad finem mundi. Verbum enim incarnatum Rex noster est, qui in hunc mundum venit cum diabolo pugnaturus. Et omnes Sancti qui ante eius adventum fuerunt, quasi milites sunt ante faciem regis praecedentes: et qui postea venerunt et venient usque ad finem mundi, milites sunt regem suum subsequentes. Et ipse Rex medius est in exercitu suo: hinc inde vallatus incedens et stipatus agminibus suis. Et in hac tanta multitudine... omnes uni regi militare et unum vexillum sequi probantur, et hostem unum persequi, et una victoria coronari »[1].

Si vede da questo passo, come i personaggi che precedono e che seguono il Grifone rappresentano, ad un tempo, e la Scrittura de' due Testamenti, e i santi tutti che appartennero ed apparterranno alla Chiesa dal prin-

---

[1] *De Sacram. christ. fidei:* Lib. I, P. I, c. 2.

cipio sino alla fine dal mondo. Giacchè la Scrittura, dal Genesi all'Apocalisse, non è che la storia dell'operazione soprannaturale di Dio nel mondo in tutto il corso de' secoli: e, d'altronde, quest'operazione si riduce alla formazione de' santi che devono formare il corpo mistico del Cristo, cioè la Chiesa, prima militante su la terra, poi trionfante nel cielo. Ecco perchè tutti i personaggi della processione son vestiti di bianco: ciò significa, oltre alla veracità delle Scritture, l'innocenza de' santi. Tutti portano corona, perchè tutti hanno combattuto e riportato vittoria: i santi dell'antico patto, specialmente colla fede immacolata (giglio); e si ricordi, a questo proposito, il « sancti per fidem vicerunt regna » con quel che segue, dell'*Epist. ad Hebr.*; i santi del N. T. specialmente colla carità (rose e fiori vermigli); e si sa che, per Dante, il bianco è il colore della fede, il rosso della carità. Tutti i santi poi cantano *Osanna* al Grifone, trionfatore della morte e dell'inferno; — evidente allusione all'ingresso trionfale del Redentore nella Città santa; — quelli poi dell'A. T. rivolgono un saluto ed un elogio alla Vergine che, insieme col Messia, fu oggetto degli ardenti voti degli antichi padri. Invero, come avrebbe potuto Dante, in quella mistica figurazione della grande opera della salute, dimenticare Colei che ad essa ebbe tanta parte e che è, in un col Cristo, « termine fisso d'eterno consiglio »?

Le specialità dantesche di tutta la scena figurativa si riducono al Grifone ed al carro. Trattandosi di rappresentare sensibilmente e poeticamente il *Verbum incarnatum Rex noster* di Ugo, si prestava assai bene il Grifone, che Dante trovava descritto nel Bestiario del vittorino (L. II, C. 4) come un composto di aquila e di leone: dell'aquila, re degli uccelli del cielo: del leone, re degli animali della terra. Il Grifone tocca la terra coi piedi leonini ed arriva sino al cielo colle ali aquiline: e ciò esprime assai bene la simultanea presenza del Verbo incarnato sulla terra e nel cielo; cf.: « nemo ascendit in

coelum, nisi qui descendit de coelo: Filius hominis qui est in coelo »[1]. Il Grifone tira un carro trionfale a due ruote, con timone appoggiato al suo collo. Che vuol dire ciò? E prima di tutto, che cosa simboleggia il carro, che più sotto (XXXII, 119) è chiamato « trionfal veicolo » e, in questo Canto, è paragonato al carro di trionfo degli imperatori romani? Si capisce subito che, trattandosi di una processione ordinata a celebrare una vittoria, non poteva mancare un carro di trionfo. Ora il Cristo combatte, vince e trionfa nella sua Chiesa: quindi il carro tirato dal Grifone rappresenta la Chiesa guidata dal Cristo, per mezzo della lotta, al trionfo. Splendida idea, che forse il poeta derivò da s. Agostino. Il quale, a proposito del *currus Dei* del Salmo 67, dice « Ingentem multitudinem sanctorum significavit (Psaltes) nomine currus. Hanc, immanendo et regendo, perducit (Christus) in finem tanquam currum suum, velut in locum aliquem destinatum ». E, d'altronde, non solo qui, ma anche nell'Epistola ai Cardinali, Dante chiama la Chiesa col nome di carro e di veicolo.

Ma, si dirà, la Chiesa non è forse già rappresentata ne' santi che precedono e seguono il carro? A ciò si risponde, che nella Chiesa c'è un corpo e un'anima, principio d'unità. I Santi sono adunque il corpo della Chiesa; il carro, in quanto è guidato dal Verbo incarnato, è il principio formale per cui Dio mantiene in quella moltitudine l'unità dell'ordine e la tranquillità da questa procedente, e che non è poi altro che la pace. Ecco, perchè il carro è riguardato dai santi come loro *pace* (XXX, 9). Il principio poi di cui parliamo, non è altro che il « loco u' siede il successor del maggior Piero », cioè la cattedra apostolica, considerata come centro visibile intorno al quale combatte e vince e trionfa la milizia del Cristo. Nè senza ragione si accenna dal poeta al carro del sole, che

---

[1] *Joh.* III, 13.

scalda il mondo e sopra esso *luce*, e mena dritto l'uomo per ogni calle, come, appunto, la cattedra di Pietro è la guida sicura delle anime alla salute.

Quanto al timone del carro, che va immaginato in forma di *tau* greco T, perchè possa posare sul collo del Grifone, si può ravvisare in esso la Croce, ch'è il mezzo col quale il Cristo guida la sua Chiesa alla vittoria. Le due ruote su cui cammina il carro, se si pensi alla *biga* di *Par.* XII, 106-10, possono benissimo simboleggiare la povertà e lo zelo: due guide che, quinci e quindi, fanno la Chiesa « in sè più sicura e al suo Sposo più fida ». Ne' quattro animali è figurata la predicazione della dottrina evangelica, e nelle ninfe danzanti la pratica delle virtù morali e teologiche: predicazione e pratica che si svolgono per autorità e influsso della sede apostolica, in quanto è guidata dal Cristo.

Il carro vuoto significa che, prima dell'Ascensione del Cristo al Cielo, esisteva bensì nella Chiesa la suprema autorità, ma questa fu esercitata dallo stesso Cristo finchè Ei dimorò sulla terra. Solo in procinto di ascendere al cielo investì s. Pietro di quest'autorità, costituendolo depositario e maestro infallibile della celeste dottrina. E tanto cred'io che significhi la discesa di Beatrice sul carro quando il Grifone sta per salire al cielo insieme con tutti i Santi [1].

Adunque, Beatrice sul carro rappresenta, come già dicemmo, l'autorità della Chiesa in quanto è guida alla salute colla predicazione della celeste dottrina contenuta nelle Scritture, e che si traduce nella pratica di tutte le virtù, specialmente delle teologali. Si ricordino, a questo proposito, i versi di *Par.* V, 76:

Avete il vecchio e 'l novo Testamento
E 'l Pastor della Chiesa che vi guida:
Questo vi basti a vostro salvamento.

---

[1] Con Cristo salirono al cielo *in re* tutti i Giusti dell'A. T., e *in spe* tutti quelli del Nuovo: come insegna s. Agostino.

Tralascio altri particolari della mistica processione: sia perchè di poca importanza, sia perchè su di essi sono in quasi perfetto accordo gl'interpreti, a' quali, perciò, rimando il lettore.

Ma prima di lasciare questa materia, — siccome nella spiegazione della complicatissima simbolica del paradiso terrestre è occorsa più volte menzione della Chiesa, e di questa ho detto che è simboleggiata e nella divina foresta, e in Matelda, e in Beatrice, e ne' Santi, e nel carro: — acciocchè non paia ad alcuno che si faccia della confusione, gioverà distinguere i diversi sensi ne' quali può prendersi la parola Chiesa.

Questa può significare, anzitutto, il luogo o ambiente, fisico e morale, in cui vivono i Santi. In questo senso, è figura della Chiesa la divina foresta, in quanto questa è l'ambiente sereno quieto luminoso in cui vivono i membri sani della Chiesa stessa. Si ricordi l'utorità di Ugo citata nel C. precedente.

Tutta la processione, col carro e col Grifone, significa la Chiesa militante: la moltitudine biancovestita ne è il corpo; il Grifone è il capo, prima visibile, poi invisibile, di questo corpo; il carro è il *loco* visibile del capo visibile, vicegerente del Grifone asceso al cielo; Beatrice sul carro è la divina autorità dottrinale, che risiede nel vicegerente; Matelda è una subordinata di Beatrice o, meglio, è la stessa Beatrice considerata come guida degli uomini alla felicità della vita presente. Così, la graziosa Ninfa della divina foresta non sarebbe che una poetica personificazione di una funzione staccata idealmente da Beatrice: e si spiegherebbe bene l'assenza di ogni cenno storico a suo riguardo, e perchè Dante si mostra cosi innamorato di essa, al primo incontro.

XXIX

APPARIZIONE DI BEATRICE E SCOMPARSA DI VIRGILIO

(C. XXX, 1 - 54)

Giunto il carro a rimpetto a Dante, s'ode un tuono, e la processione si ferma. I seniori si volgono al carro: « e un di loro, quasi dal ciel messo, *Veni, sponsa, de Libano,* cantando, gridò tre volte ». — La discesa di Beatrice sul mistico carro segna l'avvento, per così dire, e lo stabilimento sulla terra della divina Sapienza: l'istituzione d'un magistero infallibile, che sino alla fine del mondo guiderà le anime alla salute. Questa grand'opera di Dio fu ne' voti de' Santi dell'A. T. e, nel suo compiersi, dovè rallegrare anche gli angeli, ministri e messaggeri di vita eterna. Ecco perchè uno de' 24 seniori, quasi del ciel messo, cioè (*Inf.* IX, 85) quasi angelo (o messagger di v. e.) invita la divina Sapienza a scendere dal cielo, colle parole del sacro Cantico « Veni de Libano, Sponsa ». Le quali parole stanno assai bene in bocca al più savio de' re, a un innamorato della sapienza, qual fu Salomone. Ma perchè Beatrice è chiamata sposa? Perchè, essendo la Chiesa organizzata e sistemata pel fatto che vien resa depositaria di una dottrina che *viene dal cielo,* si può benissimo considerare la discesa di Beatrice come simbolo della celeste origine della Chiesa, che è la sposa del Cristo. Nel che, Dante potè ispirarsi a quel testo dell'*Apoc.* XXI, 2 « vidi sanctam civitatem, Jerusalem novam, descendentem de coelo a Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo ». E veramente Beatrice viene in abbigliamento anche di sposa.

Ad vocem tanti senis « si levar su la divina basterna cento (ossia un gran numero di) angeli ». Che vuol dire *si levar?* Molti intendono: sorsero dal fondo, dalla cassa del carro. Il che mi sembra alquanto ridicolo, ed anche

non conforme al testo, che non dice *da,* ma *in su la* divina basterna. Io intenderei: furon visti levati, ossia librati, in aria (e formanti ampia corona all' intorno e alquanto al di sopra del capo di Beatrice): e allora la scena ci guadagna assai in magnificenza e splendore. E la similitudine dei beati risorgenti dalle loro caverne, che non mi sembra delle più felici, ha relazione al fatto in ciò: che, come al suono della « novissima tuba » *in momento, in ictu oculi,* si renderà visibile tutta una moltitudine di beati cantanti inni giulivi, così « ad vocem tanti senis » si vide ecc...

Tutti poi quei beati spiriti dicevano « Benedictus qui venis ». Se Dante avesse voluto che si riferisse questo saluto a Beatrice, avrebbe certamente cambiato il genere, come cambiò la terza in seconda persona, ponendo *venis* in luogo del *venit* del Salmo. Onde si vede quanto valga la ragione del Dionisi e di altri: che Dante non poteva storpiare i testi della Bibbia! Quelle parole si riferiscono, come l'*osanna* del C. precedente, all'ingresso trionfale del Cristo in Gerusalemme: quindi è al tutto naturale intenderle anche qui rivolte al Grifone, che sta per ascendere trionfalmente al cielo, dopo lo stabilimento della Chiesa. Così tutto si corrisponde bene: un angelo della terra invita la Chiesa a discendere dal Cielo; una folla di angeli celesti invitano il Messia a salire al cielo, dopo che la sua Chiesa sarà stabilita sopra la terra.

Beatrice appare « sopra candido vel cinta d'uliva..... sotto verde manto, vestita di color di fiamma viva ». Si può osservare, in questo abbigliamento, una contaminazione di classicismo. Anzi tutto, abbiamo al v. 68 un chiaro accenno a Minerva; ed è poi noto che, in alcune antiche medaglie, questa dea, che personifica la sapienza, cioè la scienza delle cose divine, e la si credeva uscita dal cervello di Giove, apparisce vestita di tunica e di peplo o manto, con un casco in capo, ornato di frondi d'olivo. Al casco Dante sostituì il candido velo delle spose: perchè,

come già s'è visto, la discesa di Beatrice simboleggia la divina origine della Chiesa, che va ora sposa al mistico Grifone.

La sola presenza, poi, di Beatrice, sebbene non ancora riconosciuta per tale dal poeta, lo fa tremare di stupore; e un'occulta virtù, che da lei muove, gli fa sentire la gran potenza d'un antico amore. Qui entriamo negli antefatti dell'azione del poema, ne' quali non occorre cercare allegoria, come fanno il Landino e il Vellutello. Si ricordi, che anche Virgilio, nella selva, si presenta a Dante come simbolo: il che, per altro, non impedisce che il mantovano faccia un po' di storia della sua persona. E altrettanto dicasi di Catone. Il simbolismo del personaggio storico ha luogo, e va ricercato, soltanto là dove il racconto, vero o fittizio, relativo ad esso personaggio, entra, per così dire, nell'ingranaggio dell'azione. Così Virgilio comincia a rivelarsi come simbolo, quando dice a Dante che questi farà bene a seguirlo, e ch'e' sarà sua guida per l' inferno e per il purgatorio; e Beatrice, qui, allorchè racconta come, essendo Dante caduto tanto basso, da non esserci altro mezzo per la sua salute, che fargli imprendere un viaggio all' inferno, essa visitò l' uscio de' morti per pregare Virgilio a fargli da guida. Ciò che precede a questo racconto fittizio, come pure il seguito dell'intemerata al C. XXXI, riguarda le relazioni tra Dante e Beatrice, antecedenti all'azione del poema: va quindi interpretato unicamente in senso storico, ricorrendo, all'uopo, a ciò che si può raccogliere, in proposito, da altri scritti dell'Alighieri. L'antico amore, adunque, di cui Dante finge ora di sentire la gran potenza, è l'amore, quale che esso fosse, di cui fu preso il poeta per la figlia di Folco Portinari, la prima volta che la vide, prima d'uscire di puerizia, e che nutrì poi sempre per la virtuosa giovinetta, finch'essa fu viatrice su la terra. E il fatto psicologico sperimentato da Dante al presentarsi, senza più, di Beatrice, sta benissimo insieme col simbolismo di questa, ch'è fondato su la

realtà storica; a quel modo, appunto, che il simbolismo di Virgilio nel suo presentarsi a Dante, quando questi ruinava in basso luogo, sta insieme coi sentimenti di ammirazione e di venerazione che il Nostro esprime per l'autore dell' Eneide, realtà storica senza dubbio. Queste cose ho voluto notare per coloro che dalle confessioni di Dante a Beatrice (cf. C. seg.) vorrebbero dedurre un traviamento del poeta nella fede, dopo la morte di quella. Com'è chiaro, la deduzione sarebbe legittima nel caso, soltanto, che si potesse dimostrare l' irrealtà storica di Beatrice. Si dimostra, invece, precisamente il contrario.

All'apparire di Beatrice, Virgilio, *insalutato hospite*, si dilegua. Ma perchè, si può qui domandare, non è egli scomparso subito dopo aver compiuta la sua scuola, sul limitare della divina foresta? Certo, a tener conto unicamente del simbolo, Virgilio avrebbe dovuto andarsene dopo di avere incoronato e mitriato l'alunno. Ma ragioni d'altr'ordine richiedevano altrimenti. Se Virgilio non può più andare con Dante in qualità di guida, può però trattenersi ancora con lui come compagno, e godere esso pure un breve saggio delle ineffabili delizie del luogo da lui già sognato in Parnaso: non foss'altro, come ricompensa per quel tanto che aveva fatto in pro' dell'amato *figlio*. E questi gli avrebbe fors' anco fatto l'onore di condurselo seco qual compagno nella visita alle beate genti, se non fosse che tal visita può farsi unicamente con la scorta di quella Verità alla quale Virgilio *implicitamente* negò l'omaggio della propria intelligenza, per ciò stesso che non adorò debitamente Dio e visse ribellante alla sua legge. Per questo, nel I dell' *Inf.*, dice a Dante Virgilio: « quando sarà venuta a te quell'*anima degna* che deve condurti alle beate genti, con lei *ti lascerò* nel mio partire: chè quell'Imperator ecc. ». Come se dicesse: non solo non ti potrò far da guida per quella visita, ma dovrò anche lasciarti: essendo a me impedito l' ingresso nella città di Dio, per la ribellione, in cui son vissuto, alla sua legge.

Così Dante trovò modo di soddisfare alle esigenze del suo cuore e a quelle della sua fede, concedendo al maestro di contemplare la bellezza di Matelda, ma non quella di Beatrice.

XXX

L'ACCUSA DI BEATRICE

(C. XXX, 103 — fine)

L'accusa che, per maggior confusione di Dante, vien fatta al cospetto degli angeli, riguarda il traviamento del poeta dopo la morte di Beatrice. Eccone il succo:

« Per singolari doni di natura e di grazia, fu Dante, nella sua adolescenza[1], così felicemente disposto, che, in qual si voglia virtù o arte avesse voluto esercitarsi, sarebbe riuscito a meraviglia. Era una terra benedetta, fecondata dalle rugiade del cielo: sparsa di buona semente e coltivata a dovere, avrebbe prodotto dovizia di ottimi frutti. Ma quanto più un terreno è vigoroso e ferace, tanto più si copre di triboli e di spine, ove sia sparso di cattivo seme o venga abbandonato a sè stesso. Fin ch'io vissi, gli sguardi miei furono guida a lui sulla via della salute; ma non sì tosto io ebbi mutato vita: proprio quando la mia bellezza si fu spogliata di quanto aveva di caduco per diventar « spirital bellezza grande »[2], e per ciò stesso doveva tornare a lui più cara e gradita: proprio allora, dico, costui si tolse a me e si diede ad altri. E volse i suoi passi (cioè, si mise a camminare) non più per la via della salute, ma per quella della perdizione; non più tenendo dietro a' veri beni, ma agli apparenti, che, raggiunti, non dànno all'uomo quella soddisfazione che da essi si aspettava. Più volte, o apparendogli in sogno o

[1] In *Conv.* IV, 24, l'adolescenza si fa giungere a' 25 anni.

[2] Cf. *Vita Nova* Canz. *Quantunque volte.*

usando d'altri mezzi, gli ottenni buoni movimenti interni, ordinati a ritrarlo dalla mala via, ma indarno: ei non se ne diè per inteso. Anzi, di precipizio in precipizio, tanto giù cadde ecc. ».

Che vuol dire Beatrice con quelle parole « questi si tolse a me, e diessi altrui »? Da tutto il contesto è chiaro, che in quel verso si parla di guida: e Beatrice vuol dire che, quando mutò vita, non fu più lei la guida de' passi di Dante, ma che questi se ne scelse un'altra. E in seguito, appunto, a questo cambiamento di guida, volse poi i passi suoi per via non vera. Ciò posto, qual'è la nuova guida a cui qui s'accenna?

Molti, com'è noto, vedono qui la *Donna gentile* (di carne ed ossa) della *V. N.* e (simbolo della filosofia) del *Convivio.* Ma, prima di tutto, il nuovo amore di Dante non cominciò che 15 — secondo altri, 23 — mesi dopo la morte di Beatrice; mentre nella Commedia si parla d'un fatto avvenuto subito dopo quella morte (sì tosto come; tosto che); nè, d'altronde, sembra sia lecito, qui, ricorrere a una figura rettorica! In secondo luogo, se il nuovo amore contrastò per un certo tempo con quello di Beatrice, è pur sempre vero che l'angelica fanciulla finì per mantenere nel cuore del poeta il posto di prima: che non può, perciò, procedere da quell'amore lo sviamento di esso poeta.

Sembra assai più ragionevole intendere che Beatrice accenni agli studi ai quali Dante si applicò con tutta l'anima dopo la morte della sua Donna, prima per cercare in essi un lenitivo al suo dolore, poi per mettersi in grado di trattar più degnamente di lei. Questi studi diventarono insensibilmente la passione, l'amore dominante del suo cuore e finirono per sviarlo. « Beatrice era stata sino a quel punto (1293) il centro vivo della vita sentimentale del poeta, un fuoco che dà luce e calore. Non solo una donna vivente ed amante, ma una fede, uno strumento visibile della grazia divina. Essa era stata per lui una

testimonianza della bontà e della bellezza del Creatore. In essa egli amava e credeva, come il fanciullo che non dubita, per una certezza che trascende la ragione umana, per un impeto di amore che non chiede prove. Per lei, egli aveva potuto attraversare il periodo più difficile della adolescenza e della prima giovinezza, con una stella fissa, che lo guidava sopra il tumulto della vita interiore. Essa sola aveva saputo moderare nel suo cuore le fiere passioni originarie... e aprire la sua aspra natura a un senso di carità universale. La esclusiva curiosità intellettuale, distraendolo dal dolore sacro per cui egli viveva di lei invisibile, concentrò la sua vita nel pensiero e vuotò il suo cuore dall'amore che salva. Spense in lui la fiamma purificatrice e quasi insensibilmente *volse i passi suoi per via non vera*. Non che vi sia stato in lui una crisi di pensiero e un allontanamento dalla dottrina dalla Chiesa. Vi fu più tosto crisi d'anima e corruzione di vita. Gli studi, che avevano servito a fargli dimenticare Beatrice, non furono sufficienti a esser guida e freno alla sua natura,... e le passioni lo travolsero. »

Mi son fatto lecito di riportare questa bella pagina della *Vita di Dante* del Gallarati Scotti: perchè essa fornisce, a mio avviso, la vera interpretazione del verso « questi si tolse a me, e diessi altrui ». Beatrice vuol dire che Dante si sottrasse a lei, se non come oggetto di rimpianto (almeno per qualche tempo), ad ogni modo, però, come guida benefica del suo cuore; e si diede a seguitare un'altra scuola (XXXIII, 85) che, pascendo unicamente la curiosità del suo intelletto e vuotandogli poco a poco il cuore dell'amore che salva, lo trasse fuori dalla buona, mettendolo sulla cattiva strada. Onde, per lui, gli studi furon causa solo indiretta od occasionale di sviamento: inquanto, *straniandolo* da colei che lo sosteneva col mostrargli i giovinetti occhi, diedero agio all'anima sua di divenir presto quale « si fa il terren col mal

seme e non colto », cioè « tanto più maligno e silvestro quant'elli ha più di buon vigor terrestro »[1].

Si noti bene poi, che, sino a tutto il v. 135, Beatrice ha dichiarato, con termini fuori di metafora, e lo smarrimento di Dante nella selva e la permanenza decenne di lui in essa. Tutto ciò entra negli antefatti dell'azione che si svolge nel poema. Ma col verso 136 l'azione di Beatrice in pro' di Dante comincia a connettersi con l'azione del poema:

> Tanto giù cadde, che tutti argomenti
> Alla salute sua eran già corti,
> Fuor che mostrargli le perdute genti.
>
> Per questo visitai l'uscio de' morti,
> E a colui che l'ha quassù condotto,
> Li preghi miei, piangendo, furon porti (136-41).

Come si vede, Beatrice assume il linguaggio metaforico che anche Dante ha usato nel I dell'Inferno. E i versi citati hanno evidente relazione a ciò che ivi narra il poeta, a partire dal v. 61 « mentre ch'io ruinava in basso loco ecc. ». Importa assai, nella lettura di questi ultimi canti del Purgatorio, tener ben fermo che quanto non entra nell'ingranaggio dell'azione del poema, è storia, e nient'altro che storia.

---

[1] Contro l'interpretazione del Gallarati Scotti si potrebbe obbiettare che il pronome *altrui*, che è di persona e non di cosa, farebbe pensare a un traviamento, più che altro, morale: al qual traviamento si riferirebbero sia l'accenno di Beatrice alla *pargoletta* (XXXI, 58-60), sia quanto lo stesso Dante ci fa capire sulle sue relazioni con Forese (*Pg.* XXIII, 115 segg.). — Ma, anzitutto, il pronome *altrui* si può benissimo riferire alla filosofia personificata, che Dante, nel *Convivio*, chiama appunto *Donna* degli autori, nella lettura de' quali e' trovò rimedio alle sue lagrime. E come Donna consolatrice si presenta la Filosofia a Boezio, nel famoso libro in cui Dante allora meditava. Il peccato, poi, di cui Beatrice accusa il suo Dante, non è d'essersi dato alla studio della filosofia, senz'altro, ma della filosofia da lui considerata come *cosa somma*, quasi guida suprema e indipendente dalla scienza rivelata. Appunto in conseguenza di essersi affidato a una guida così deficiente, Dante finì col volgere i passi per via non vera, andando a cercare la felicità ne' beni mondani.

XXXI

LA CONFESSIONE E IL PENTIMENTO DI DANTE

(C. XXXI, 1-90)

Beatrice, dopo avere accusato solennemente Dante al cospetto degli angeli, vuole che all'accusa di lei vada congiunta la confessione e la vergogna dell'accusato « Di' di', se questo è vero! » *Sì*, risponde Dante: e qui un violento scoppio di lagrime e di sospiri. Ma tanto non basta a Beatrice: essa vuole da Dante una confessione più esplicita della sua colpa.

« I desiderî che a te ispirava la mia bellezza, ti menavano ad amare il sommo Bene. Come va che, dopo la mia morte, hai cessato di procedere per entro a questi desiderî? Vorrei sapere, quali impedimenti possa tu avere incontrati, così ardui, da farti deporre ogni speranza di superarli! Come, in quella vece, poterono sembrarti più facilmente realizzabili e più vantaggiosi que' desiderî mondani, agli assalti de' quali imprudentemente ti esponesti, per finire di darti in loro balìa? » — Segue la confessione esplicita di Dante: « Le cose di questo mondo, con le loro bugiarde attrattive, mi trassero fuori dalla retta via, non sì tosto, passata voi a miglior vita, non mi fu più dato di vedere il vostro volto ». Colle ultime parole, Dante apporta come un' attenuante della sua colpa, che Beatrice, dopo di aver lodato la confessione di lui, ribatte ne' versi 49-63: « La mia morte, più che occasione di traviamento, doveva anzi infervorarti vie più nel desiderio de' beni celestiali. Tu non avevi veduto mai nulla di più avvenente della mia persona. Ora, se una sì sovrana bellezza, quando meno te l'aspettavi, ti venne a mancare, qual altra creatura, di me meno bella e destinata anche essa a perire, doveva poi innamorarti di sè? Il primo dolore a te inflitto dalla scomparsa di mia caduca bellezza

doveva servirti di lezione e convincerti che non è quaggiù il vero bene dell'uomo! E così convinto, levarti col pensiero e coll'affetto dietro a me, che, salita di carne a spirito, era entrata in possesso d'una bellezza non caduca. Non dovevano, no, vezzi di pargolette ed altre simili vanità di sì breve ed incerta durata, tarparti il volo dietro a me, e trascinarti in basso a ricevere altri colpi, a sperimentar nuove delusioni amare. Insomma, non t'ha giovato proprio nulla l'esperienza! » (1-63).

« Il dito severo della donna pura scende nella piaga senza pietà. Le sue parole ci rivelano senza attenuazioni, con rude sincerità che onora l'uomo pentito, che il suo traviamento è stato profondo »[1].

Dante è schiacciato sotto il peso della vergogna. E mentre cogli occhi a terra si riconosce in colpa e si ripente, Beatrice gli comanda di alzare il viso e di guardar lei, affinchè ei possa meglio confondersi e dolersi. Non senza farsi un'estrema violenza, egli ubbidisce. Ed, alzata la faccia, vede Beatrice non più in una nuvola di fiori, nè rivolta a lui, ma al Grifone. Così può fissarla: e bench'ella sia tuttora velata e di là dal fiumicello, gli apparisce superiore assai in bellezza a sè stessa quand'era mortale: anche più che allora non fosse stata superiore in avvenenza all'altre donne.

Allora sì che, alla vista di tanta bellezza da lui per sì lunghi anni tenuta in non cale e posposta a vanità frivole e a bassi piaceri, Dante sente acutissimo il pungolo del pentimento! Sente venirgli in uggia ogni altra cosa, e tanto più quanto più s'indusse ad amarla. La ricognizione viva e penetrante del suo passato fu come una fierissima stretta che lo abbattè al suolo, in uno stato che colei sola potrebbe descrivere, la quale prima colle sue ragioni, e poi, più efficacemente ancora, col suo aspetto, lo percosse di sì intenso dolore.

---

1 GALLARATI SCOTTI, *Vita di Dante.*

In tutta questa mirabile scena dell'incontro di Dante con Beatrice, c'è il lato storico puramente storico, e il lato storico velato dall'allegoria. Ciò che v'ha di pura storia riguarda, come già accennai, gli antefatti dell'azione del poema: le aberrazioni morali di Dante, seguite alla morte di Beatrice, sono infedeltà d'un amico a riguardo della donna del suo cuore, e vengono rinfacciate non da Beatrice simbolo, ma da Beatrice realtà storica. In quanto però la scena si svolge nella divina foresta, essa è parte integrante dell'azione del poema, e va interpretata allegoricamente. Allora « i biasimi di Beatrice non sono che a compimento di penitenza. Son di que' rimproveri che l'anima convertita e già franca nella via del bene, muove a sè stessa; son quelle voci celesti che piovono, dolorose e consolatrici ad un tempo, nel segreto d'una coscienza risoluta a seguir Dio, ma che, per quanto sicura del perdono, non può dimenticarsi e non dolersi delle passate reità. »[1]

Dante, riconciliatosi con Dio nell'anno santo del grande Giubileo, si riconciliò al tempo stesso con la donna de' suoi verdi anni, a quel modo che la defezione da essa era stata per lui la defezione da quel Bene « di là dal qual non è a che s'aspiri ». E allora, dopo di aver gustato la pace di una buona coscienza (paradiso terrestre) ripensò, nell'amarezza dell'anima sua, i passati trascorsi: e questi gli apparirono non solo offesa di Dio, ma un oltraggio gravissimo alla memoria dell'angelica fanciulla che gli era stata sì valido strumento di salute nella *vita nuova*. La generosa anima di Dante dovè inorridire di sè a que' tristi ricordi; gl'ignobili piaceri a cui s'era abbandonato lo copersero di salutare confusione, e sincere lagrime di pentimento gli sgorgarono dagli occhi. Al tempo stesso, ei dovè sentire cresciuti a mille doppi l'affetto e la venerazione per la sua Beatrice, che ora più che mai si

[1] Poletto. Comm. a q. l.

presentava al suo spirito come continuatrice, in cielo, de' pietosi uffizi che a pro' di lui aveva esercitato viatrice sulla terra.

Fu senza dubbio uno stato cotale d'animo, che ispirò a Dante la scena commoventissima della sua riconciliazione con Beatrice nell' Eden. Con esempio raro nella storia, egli tramandò ai posteri la memoria del suo traviamento nell'opera stessa in cui volle assicurata l' immortalità della sua celeste benefattrice, con dire di lei « quello che non fue mai detto d'alcuna ». Da questo momento, Beatrice funziona nella Commedia come simbolo della Verità che sublima l'uomo sino all' ultima salute. Dante non poteva certo fare un più grande onore alla sua donna, nè meglio raccomandarla alla riconoscenza de' buoni come quella che salvò il genio del poeta e gli vestì le penne all'eccelso volo.

XXXII

BEATRICE SI SVELA A DANTE

(C. XXXI, 91 — fine)

Rinvenuto Dante dallo svenimento (del v. 89), si trovò immerso, da Matelda, nelle acque del Lete sino alla gola. La donna lo trae poi sin presso all'opposta sponda e, mentre gli angeli cantano l'*Asperges me*, lo sommerge e gli fa inghiottire di quell'acqua. Di sopra (al n. XXVIII) ho già dichiarato il senso letterale ed allegorico di questa immersione.

Poi, Matelda toglie Dante dalle acque e lo offre dentro alla danza delle quattro donne, ciascuna delle quali lo copre del suo braccio. Non si può accedere alla contemplazione se non con l'aiuto e sotto la protezione, per così dire, delle virtù morali: queste, infatti, contenendo stabilmente l'uomo dentro l'ordine della ragione, lo dispongono all'atto nobilissimo, tutto proprio della sua parte

razionale, ch'è la contemplazione della verità. « Noi sem qui ninfe » esse dicono « e in ciel semo stelle »: siamo l'ornamento del paradiso terrestre e del celeste. L'*esercizio* delle virtù morali è l'ornamento della Chiesa militante; gli *abiti* di esse, unificati, come insegna s. Agostino, nella carità, che sola tra tutte le virtù rimane nella patria, saranno il decoro della Chiesa trionfante nel cielo « ubi una erit virtus quae virtutes omnes complectitur, aut potius quae ipsa erit virtutes omnes » (*Ep.* 155).

« Prima che Beatrice discendesse in terra, fummo ordinate a lei per sue ancelle ». Cioè: prima di fare al mondo il dono della celeste dottrina (colla predicazione evangelica), Dio ebbe cura ch'esso mondo fosse ottimamente disposto sotto il buon Augusto, mercè l'esercizio delle virtù morali, che, per Dante, è possibile solo « existente monarchia perfecta ». Ma, lasciando da parte questa utopia, è pur sempre vero, che le virtù morali sono ordinate quali ancelle a Beatrice, in quanto, come insegna s. Agostino, l'azione regolata secondo ragione « contemplationi debet *obedire*, sive per fidem operanti (Beatrice), sive per speciem (Bernardo). »[1]

Ecco, perchè le quattro donne menano Dante agli occhi di Beatrice, quasi ancelle alla loro regina (Donna di virtù); sebbene soltanto le tre di là « che miran più profondo » possano aguzzare gli occhi di lui nel giocondo lume ch'è dentro a quelli della sua Donna. Ciò vuol dire, che le virtù morali dispongono bensì l'uomo alla contemplazione del vero contenuto nella celeste dottrina; ma è solo in grazia delle teologali, che egli si profonda di fatto in questa contemplazione.

Alla quale, secondo la dottrina di Ugo[2] qui seguìta da Dante, deve precedere la speculazione o meditazione, per cui l'anima fissa il suo sguardo sulla verità, la studia

[1] L. XXII *Contra Faustum.*

[2] Hom. I in *Eccl.*

e la considera con diligenza, sforzandosi di liberarla dalle ombre che la circondano e di penetrare ciò ch'essa ha di più segreto; mentre la contemplazione propriamente detta è la visione chiara e libera dello spirito che percepisce senza nubi la verità sino allora nascosta.

Nella speculazione, l'uomo deve esercitare la sua intelligenza quanto più può: « fa che le viste non risparmi »; e Dante, posto al petto del Grifone, in modo che Beatrice si trova a lui rivolta, sebbene con gli occhi sempre fissi sulla fiera divina, con ardentissimo desiderio si stringe agli occhi della Donna, ne' quali essa fiera raggiava « or con uni, or con altri reggimenti ». L'Uomo Dio è il centro di tutta quanta la rivelazione: tutta la Scrittura tratta (come Dante aveva appreso da Ugo) della grande opera della restaurazione, che si compie appunto coi misteri del Verbo incarnato. Son questi misteri i *reggimenti* o atti secondo i quali esso Verbo è contenuto e rappresentato negli occhi (ossia negli insegnamenti o *dimostrazioni*) della sacra dottrina. Della speculazione poi, sempre secondo Ugo, è proprio effetto l'ammirazione, non scompagnata dal diletto che accompagna l'esercizio delle facoltà. Perciò dice Dante che, meditando le opere di Dio ordinate all'umana restaurazione, l'anima sua era piena di stupore, e lieta.

Ma solo al merito delle virtù teologiche, e specialmente della carità, è dovuta, quasi in ragione di premio, la contemplazione, definita da Ugo « ad invisibilia Dei salubriter afficiens animum mentis illuminatio ». Nell'*invisibilia Dei* starebbe appunto la seconda bellezza di Beatrice, il giocondo lume ch'è *dentro* gli occhi suoi. La prima bellezza, più superficiale, sarebbero le opere di Dio; quelle, sopratutto, della restaurazione, che si svolge ne' misteri della vita, della morte ecc. dell'Uomo Dio. Questa bellezza è visibile a chiunque guardi negli occhi di Beatrice: basta consultare la Verità rivelata, per essere dalla medesima informato delle opere di Dio. Ma la seconda bellezza

è visibile solo a coloro a' quali Beatrice rivolge gli occhi suoi. Perchè la speculazione procede, in gran parte almeno, dagli sforzi e dalle industrie dell'uomo; ma per la contemplazione fa d'uopo che Dio venga allo spirito dell'uomo, illuminandolo: « contemplatio est spiritus illuminatio ». Solo a questo patto, l'uomo, quasi per grazia (136) fatta alla sua pietà, può aguzzare gli occhi nel profondo lume della celeste dottrina e contemplare gl' invisibili attributi di Dio: potenza, sapienza, bontà provvidenza ecc.

Ma, affinchè Dante possa discernere la nascosta bellezza seconda, Beatrice deve non solo rivolgere a lui gli occhi santi: essa deve, inoltre, disvelargli la sua bocca. — Non credo che ciò vada inteso d'un sollevamento del velo: perchè, se attraverso a questo Dante poteva vedere gli occhi, non si capirebbe come non potesse vedere anche la bocca, che è più visibile di quelli. Credo, invece, che Beatrice si tenga velata anche nell'ascensione per i nove cieli, sino al punto in cui tornerà a sedere coll'antica Rachele: giacchè la verità divina non si contempla svelatamente se non nella visione beatifica.

« Disvelare la bocca », adunque, qui non vorrà dire se non mostrarla in tutta la sua bellezza, coll'atto del sorriso. Le tre Donne vengono a dire: volgi lo sguardo, o Beatrice al tuo fedele, e fagli grazia del sorriso della tua bocca. E allora tutto è in piena regola colla definizione di Ugo, e con ciò che insegna Dante nel *Convivio*[1]: che il sorriso della bocca significa la persuasione della Verità (che si rivolge all'affetto), come lo sguardo degli occhi significa la dimostrazione o illuminazione (che si rivolge alla mente). E la contemplazione è appunto « *illuminatio* mentis salubriter *afficiens* animum ad invisibilia Dei ». Nelle due ultime terzine del Canto, il poeta protesta l'insufficienza dell'arte, anche più consumata, a ritrarre appieno la seconda bellezza di Beatrice, quale apparve a

[1] III, c. 15.

lui, allorchè per gli occhi e per la bocca si sprigionò (ti solvesti) e si effuse nell'aria aperta, facendo il cielo come da sfondo perfettamente armonico della scena meravigliosa. Fuor di metafora: ciò che vede e prova l'anima nella contemplazione, non c'è poesia che valga ad esprimerlo adeguatamente.

Dante sarà poi elevato a gradi sempre più alti di contemplazione, a misura che lo « splendor di luce eterna », ossia la seconda bellezza di Beatrice, si manifesterà vie più intensamente negli sguardi e nel sorriso di lei.

XXXIII

LA MISTICA PROCESSIONE: PARTE II

(C. XXXII, 1-90)

La processione s'era mossa da levante a ponente; ora ritorna su i suoi passi, movendo da ponente, per tramontana, a levante. Ha quindi di faccia il sole e le fiamme de' candelabri che la precedono.

In questo ritorno della processione a levante, s'inizia il secondo periodo dell'opera di restaurazione compiuta dal Verbo incarnato su la terra, e seguita dalla sua ascensione al cielo. « Exivi a Patre et veni in mundum »; ecco il primo periodo di quella grande opera « iterum relinquo mundum et vado ad Patrem »: ecco il secondo. Che cosa ha fatto, il Verbo, col venire al mondo? « Ego dedi eis sermonem tuum... sermo tuus Veritas est... et Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis » (Joan. XVII). Tutto ciò sembra assai bene simboleggiato nella venuta del Grifone sino a Dante, tuttora al di là del Lete; nella discesa di Beatrice (Veritas) dal cielo, e nella manifestazione della sua seconda bellezza (claritas) a Dante.

È notato, che il Grifone si voltò col carro senza scuotere veruna delle sue penne: forse a denotare ch'ei

venne al mondo e ne partì solo secondo l'umana natura: camminando, cioè, coi piedi del leone; non già agitando, come per volare, le ali aquiline, che rimasero nella posizione di prima, ritte ed immobili verso il cielo.

Quando la processione si fu allontanata un tre tiri di saetta dal Lete, Beatrice discese dal carro; e tutti gli altri personaggi, dopo aver mormorato: *Adamo*, cerchiarono un'altissima pianta spoglia di fiori e di fronde in tutt'i suoi rami, e colla chioma dilatantesi dal basso in alto. Il Grifone lega il carro a questa pianta, che subito si rinnovella e si copre di foglie d'un color tra di rosa e di viola. Si canta un inno, e Dante si addormenta.

Beatrice scende dal carro prima che questo venga legato alla pianta, che, come risulterà dal seguito della esposizione, simboleggia « Roma e il suo impero ». Giacchè alla pianta non deve esser legato se non ciò che è « di lei », ossia ciò che, per divina ordinazione, le appartiene. E a Roma, come centro dell'Impero, non appartiene se non ciò che è centro visibile della Chiesa: la cattedra apostolica considerata, per così dire, nella sua materialità. Ma l'autorità dottrinale di questa cattedra è affatto indipendente non solo da ogni giurisdizione, ma e da qualsiasi ingerenza dell'imperatore. La discesa di Beatrice significa, inoltre, che la Verità rivelata non doveva andar soggetta ai guasti e ai danni che, per la nequizia de' tempi e degli uomini, sarebbero toccati alla cattedra pontificia, come centro visibile del Cristianesimo.

Quell'*Adamo!* mormorato dai personaggi della processione, è un rimpianto de' tristi effetti della colpa del primo uomo simboleggiati in ciò, che la chioma della pianta è spoglia di frondi e di fiori. I rami della pianta sono il genere umano che, per diritto divino, appartiene tutto quanto alla giurisdizione del Monarca, per ciò che spetta al governo civile; e i rami nudi non sono altro che il « mondo diserto d'ogni virtù », quale lo aveva ridotto il peccato di Adamo, e qual di nuovo lo ridusse,

secondo Dante, la cupidigia della Curia romana, dopo la restaurazione compiuta dal Cristo. Come si vede, il peccato di Adamo, che causa la ruina del genere umano, è, nella mente del poeta, la figura del peccato che commette chi si appropria l'attribuzione propria esclusivamente del Monarca: la scienza del bene e del male (giusto e ingiusto) in ordine al governo temporale del mondo.

È proclamato beato il Grifone, perchè non discinde, cioè, non strappa nulla, col becco, da quel legno dolce a gustarsi, ma che, mangiato, produce dolorose contorsioni al ventre. Secondo la dottrina di s. Paolo, *ad Rom.* V, la ruina del genere umano fu causata dalla disubbidienza del primo Adamo e riparata dall'ubbidienza del secondo. Ciò posto, ritenendo Dante, che l'inviolabilità dell'albero della scienza rappresentasse, nel disegno divino, quella dell'Impero: si capisce che, a quel modo che la fatale disubbidienza del primo uomo consistette nel ribellarsi all'ordine di Dio che sanciva l'inviolabilità dell'albero, così la salutifera ubbidienza del Riparatore dovè consistere nel rispettare e far rispettare da tutti l'ordinamento divino circa l'inviolabilità dell'Impero. Nel fatto, l'ubbidienza del Cristo è bensì alla volontà del Padre, ma in quanto essa è contenuta e manifestata nella volontà degli uomini, e principalmente in quella dell'imperatore, dal quale, secondo Dante, discende ogni *umana* giurisdizione. Onde ebbe cura, il nostro poeta, di notare nelle sue opere minori, come il Redentore nacque nell'ubbidienza da lui prestata all'editto di Cesare; come visse soggetto alle leggi civili, ordinando anche a tutti di rendere a Cesare ciò che gli spetta; come morì assoggettandosi alla sentenza, per quanto ingiusta, del rappresentante di Cesare. Precisamente questa ubbidienza del Riparatore è simboleggiata nel fatto che il Grifone non *discinde* nulla dalla pianta; ed è inoltre, praticando questa ubbidienza, ch' Egli ha conservato il seme d'ogni giustizia: in quanto con essa ha meritato a tutti gli uomini la grazia della giustificazione, come la

prevaricazione del primo Adamo aveva resa prevaricatrice tutta l' umana specie « sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obeditionem iusti costituuntur multi » l. c.

A ragione poi osserva il Poletto — e ciò prova l'interpretazione, che adottiamo, della mistica pianta — che *scindere* e *scissura* son la parole che Dante usa altrove a significare quello strappo o rompimento dell' Impero, che fece Costantino colla creduta donazione di parte di esso alla Chiesa, e dal quale deriva il Nostro tutti i malanni che affliggono il mondo. E si sa che per lui l'Impero è la « tunica inconsutilis, cuius unitas divisionem non patitur. » (*Mon.* I, 18 e III, 10).

La pianta rinnovellata, che segna il termine dell'operato del Grifone nell'Eden, deve simboleggiare ciò che fu effetto immediato della compiuta missione del Verbo incarnato su la terra: cioè la rinnovazione del mondo, da conseguirsi collo stabilimento della cattedra della Verità in Roma, centro politico del mondo stesso. Ciò finisce di provare che l'albero della scienza del bene e del male è « Roma e il suo impero » : Roma considerata come sede del Monarca universale, predestinata nel consiglio della Provvidenza ad essere il luogo santo ove siede il successore di Pietro. Il Grifone che lega il carro all'albero, è il Cristo che vuole stabilita in Roma la sedia papale, affinchè siano uniti nello stesso centro morale del mondo e quegli che ha il discernimento del giusto e dell' ingiusto (scienza del bene e del male) per guidare l'uomo alla felicità temporale, e Colui che è depositario della celeste dottrina per guidare il medesimo uomo alla felicità eterna. Questo stato di cose, che per Dante è l'unico capace di fare *il mondo buono*, dev'essere, adunque, il termine ultimo, sulla terra, della grand'opera della restaurazione; ed è ciò che è simboleggiato dal rinnovellamento della pianta al contatto del carro. I fiori poi di color roseo violetto non sono altro che le virtuose

operazioni, frutto del sangue sparso come prezzo della redenzione dell' uomo.

Un inno erompe allora da tutta la mistica schiera, di tale soavità e dolcezza, da vincere l'animo del poeta, che si assopisce. Anche questo sonno è mistico. Nell'*Epistola VI,* dice Dante, come Dio dispose che le cose umane venissero governate dal sacro romano Impero « ut sub tanti suavitate praesidii genus mortale *quiesceret.* » E forse aveva presente ciò che scrive s. Agostino (*Enarr. in ps. IV*) « mentis abalienatio a mortalibus rebus.... nomine obdormitionis et somni decenter significatur.... ubi *summa pax* nullo tumultu interpellari potest. » Durante il sonno di Dante, il Grifone e i personaggi biancovestiti salgono al cielo, restando sulla terra: il carro legato alla pianta, le sette ninfe coi lumi inestinguibili in mano, e Beatrice sedente sotto la nuova fronda, sulla sua radice.

Adunque, della mistica processione rimane quaggiù, intorno all'albero, nè più nè meno di quanto è essenziale alla costituzione della Chiesa. E cioè: il carro, simbolo della gerarchia, che si assomma nel papa e contiene in sè, quasi virtualmente, tutto il corpo *visibile* della Chiesa; poi Beatrice, ossia la celeste dottrina, di cui è depositaria e banditrice la Chiesa romana, e le virtù teologiche e morali coi doni, indefettibili nella Chiesa, dello Spirito Santo: a che si riduce la parte *invisibile,* ossia l'anima, la vita interiore del mistico corpo del Cristo.

Beatrice e il carro son dunque, entrambi, aderenti alla gran pianta: ma la donna « sola sedevasi in su la terra vera, come guardia lasciata lì del plaustro. » Perchè la verità rivelata, appoggiata all'autorità divina, è la salvaguardia della Chiesa; e sebbene i sacri pastori possano alterarsi corrompersi deformarsi, ella, seduta sulla terra vera, perdura immutata attraverso a tutte le tristi vicende che possano, come che sia, deturpare il « dificio santo » della Chiesa.

Ecco ciò che si offre allo sguardo di Dante svegliato

dal suo sonno: è lo stato di cose che avrebbe dovuto essere, sulla terra, l'effetto permanente dell'opera della restaurazione. La divina autorità del papato e della gerarchia, la infallibile dottrina da essi predicata, lo splendore sopprannaturale e inestinguibile delle virtù che sono come l'ornamento e l'apologia (claustro) di quella dottrina: ecco la magnifica eredità legata dal Cristo a Roma, prima di salire al cielo. Con ciò, l'eterna città, già centro morale e politico del mondo, ne diveniva pure il centro religioso: reggia avventurata de' due Soli destinati a scorgere l'umanità nella via del mondo e di Dio.

Una nuova vita doveva rifluire ne' popoli soggetti a Roma e figurati ne' rami della gran pianta, dallo stabilimento, in quella, della Cattedra pontificia. La dottrina rivelata, riposando su quella stessa divina autorità dalla quale aveva vita e consistenza l'Impero, ne accresceva il lustro e la dignità, e ne assicurava la durata: mentre, alla sua volta, l'Impero diveniva la protezione esterna (ombra) della verità, ne favoriva la propagazione e la tutelava, all'occorrenza, contro gli attacchi dell'eresia. Tale lo stato di cose preordinato dalla Provvidenza per la salute del mondo e realizzato coll'opera della restaurazione.

Ma la malizia del demonio e le umane cupidigie congiurarono ben presto alla distruzione dell'opera di Dio, rendendo di bel nuovo il mondo « diserto d'ogni virtù ». Questo è ciò ch'è mostrato a Dante in una serie di vicende e di trasformazioni cui va soggetto il mistico carro, e che Beatrice gli ordina di scrivere in pro' del mondo che mal vive. Tutta la figurazione seguente si può dire ch'è ordinata a dimostrare « di quanto mal fu matre » la supposta donazione di Costantino a papa s. Silvestro: la fatale scissura dell'Impero, che diè occasione all'uno de' *due Soli* di spegner l'altro con detrimento, altresì, dello splendore proprio. Così il mondo, privo delle sue guide, corre a certa perdizione, ed è resa frustranea la grande opera del Figliuol di Dio.

XXXIV

VICENDE E TRASFORMAZIONI DEL CARRO

(C. XXXII, 109 — fine)

Un'aquila, calando giù per l'albero e rompendo della scorza e de' rami di quello, ferisce di forza il carro. Poi, una volpe s'avventa contro il fondo di esso, ma Beatrice la pone in fuga, Ridiscende l'aquila e lo lascia pennuto di sè. Da ultimo un drago, sbucando di sotterra, ne rompe con la coda il fondo e ne porta seco una parte.

L'episodio dell'aquila sembra derivato dal seguente passo di Ugo: « Aquilae vocabulo potestas terrena figuratur. Unde per Ezechielem dicitur (XVIII, 3): aquila grandis plena *plumis* venit ad Libanum et tulit medullam cedri et summitatem frondium eius evulsit. Qua videlicet aquila quis alius nisi Nabuchodonosor designatur, qui pro *multis divitiis* plenus plumis describitur? » (*De Best.* I, 56). Nel fatto dell'aquila è figurato, secondo tutti, il primo assalto che il demonio muove alla Chiesa, aizzando contro di essa la ferocia degl' imperatori idolatri. Ma non riesce che a far piegare momentaneamente il carro, come nave in fortuna.

« Poscia vidi avventarsi... una volpe ». In questo, il poeta s'accorda con s. Agostino: « Prima persecutio Ecclesiae cum proscriptionibus tormentis caedibus... altera persecutio *fraudulenta* est, quae nunc per haereticos et falsos fratres agitur. » (*Enar. in Ps.* IX). E anche qui son d'accordo tutti i commentatori.

Non così per ciò che riguarda il drago uscente dalla terra dopo che l'aquila, ridiscesa nell'arca del carro, la lasciò pennuta di sè stessa. Tra le diverse interpretazioni mi sembra la più probabile quella del Berardinelli. Osservando egli, che il poeta sembra stabilire un nesso di causalità, e non di pura successione, tra la rottura del

vaso, fatta dal serpente, e la trasformazione del « dificio santo » in mostro, è di parere che il detto serpe rappresenti la tentazione delle *terrene* cupidigie che assalì i pontefici arricchiti dalla *dote* costantiniana, riuscendo a far breccia nel loro animo, a guastare, cioè, quello spirito di umiltà e di povertà che è come il *fondo* della virtù cristiana, specialmente ne' prelati [1]. Perciò quel « trarre del fondo » va inteso dell'asportare da esso fondo quanto basta per poter dire che vi si è operato un buco o una fessura; nè altrimenti che *rottura* chiama poi Beatrice questo *trar del fondo.* Vuol dire adunque il poeta, che il papa ricco fu tentato d'avarizia e d'ambizione; che, vinto dalla tentazione, amò il fasto esteriore de' grandi della terra e si diè ad usurpare i diritti di Cesare.

Al qual proposito, si notino quelle parole: « si ricoperse della piuma offerta ». Non si tratta dunque, come altri crede, di piuma acquisita dopo la donazione di Costantino, ma di quella stessa donata da questo imperatore, con intenzione forse buona. Perciò son d'avviso che il poeta voglia dire: che in seguito alla rottura del fondo, tutto il carro si adornò, a guisa d'uccello, delle penne ch'erano state depositate dall'aquila nell'arca.

Così, se si pensi alla figura, grossamente aquilina, del carro (cassa ruote timone), si avrebbe questo bellissimo senso allegorico: che il carro scimmiottò l'aquila, cioè, il papa volle farla da imperatore. Ora il papa-imperatore, ossia Roma con a capo il papa, non è altro, nel pensiero di Dante, se non *Colei* che da S. Giovanni « fu vista puttaneggiar coi regi », come dimostrammo nelle note al XIX dell'*Inferno.* Ecco, perchè sul carro appariscono la prosti-

---

[1] Anche Ugo vittorino riconosce come terza persecuzioue della Chiesa, dopo quelle de' tiranni e delle eresie, l'invasione delle terrene cupidigie. « Postquam enim Ecclesia idololatriae evasit naufragium, in fluctus et procellas haereticorum decidit; sed dum, spirituali flante favonio, procella in leniorem versa est auram, rursum in carnalium aestu sustinendo diu laboravit ». *Adnot. in Johel. Proph.*

tuta e il gigante che con lei delinque. Le sette teste e le dieci corna messe fuori dal carro e che finiscono di renderlo un mostro mai piu visto, sono il commento di ciò ch'è detto al luogo or citato: « Quella che colle sette teste nacque e dalle dieci corna ebbe argomento, finchè virtute al suo marito piacque. » Dopo che Roma fu abbandonata dal suo legittimo marito, l'imperatore, e, in conseguenza di tale abbandono, il pontefice si usurpò i diritti imperiali, Roma diventò la sentina di tutti e *sette* i vizi capitali (cf. *Par.* XXVII, 25), e i molti regni e popoli (le dieci corna) da cui riscoteva ubbidienza ed ossequio, divennero complici delle sue prevaricazioni ed ignominie. Ultima conseguenza di questo disordine: il delitto del re di Francia, che stacca il carro dall'albero, cioè la cattedra papale da Roma, considerata come centro dell'Impero.

Così il demonio, che invano aveva tentato guastare l'opera di Dio colla violenza delle persecuzioni cruente e colle fallacie delle eresie, vi riuscì poi mettendo in giuoco l'attrattiva potente che su' cuori de' mortali esercitano i beni della terra. La pazienza de' martiri aveva trionfato della ferocia de' tiranni; la sapienza de' dottori aveva confuso i seminatori d'errore. Ma cessate le dure prove e sovraggiunta, insieme con la calma, l'abbondanza delle cose temporali, la Chiesa soccombette, anche nella persona del suo Capo, alla tentazione dell'avarizia. E ne seguirono tutti i disordini figurati nelle vicende del carro, sino a quello, estremo, del suo rapimento, che segnerebbe la distruzione definitiva dell'opera del Grifone, e il mondo sarebbe un'altra volta perduto, se l'opera del mistico Grifone potesse perire.

XXXV

IL MESSO DI DIO

(C. XXXIII, 10-51)

Vediamo ora le risorse della Provvidenza, nelle speranze del poeta esule.

« Modicum et non videbitis me, et iterum modicum et vos videbitis me »: così Beatrice alle sette donne che le fanno corona. Quasi dica: — Ricordate, sorelle, le parole del Salvatore a' suoi discepoli: *Modicum* etc.; cioè: s'avvicina l'ora nella quale il potere delle tenebre sta per iscatenarsi contro di me e contro l'opera ch'io ho compiuta sopra la terra. Colla mia morte, sembrerà a voi che tutto sia andato in fumo, quanto vi dicevo del Regno di Dio. Ma la tempesta passerà presto: io tornerò a vedervi, a riunirvi, e l'opera di Dio si ristabilirà e prospererà. Così anche al presente, o sorelle mie, sembra che N. S. si sia ritirato dalla sua Chiesa, abbandonandola in balìa delle umane cupidigie; ma pazientate per un poco, e vedrete che Dio verrà in suo soccorso, e che non le aveva sottratta, ma solo nascosta la propria presenza, per provare la virtù dei suoi eletti. Son questi, come si vede, i conforti che la *fede* somministra alla *virtù* de' buoni in tempo di gravi scandali, quando, specialmente, questi vengano dall'alto. Poi, Beatrice invita Dante a camminarle al fianco e ad interrogarla. Questi fa osservare alla sua donna, com'ella ben conosce e il bisogno ch'egli ha di spiegazioni circa quanto aveva veduto, e che cosa possa soddisfare a quel bisogno. Segue la celebre profezia di Beatrice: « Sappi che il vaso che il serpente ruppe, fu e non è ». La donna si riferisce, evidentemente, al tempo ancora futuro, dello staccamento del carro dalla pianta, e vuol dire: il vaso rotto dal drago fu e non è più, per ora, ciò che doveva essere ne' disegni della divina Prov-

videnza: vaso, ossia strumento di salute per il genere umano, non potendo essere sì fatto strumento, se non a condizione di rimanere legato alla pianta. Ma chi ha colpa (il gigante e la fuia) di questo *fu e non è*, creda pure che contro la vendetta di Dio non si dà prescrizione.

Le tre terzine che seguono contengono la predizione del *Dux*, la quale, nella sua solennità, arieggia al tono delle profezie messianiche dell'A. Testamento: « L' Impero non sarà sempre vacante. Sorgerà presto un *Dux*, un Messo di Dio, che farà cessare lo scandalo della fuia e del gigante, rimettendo le cose in quello stato in cui le aveva messe il Redentore del mondo ».

Come si vede, si tratta niente meno che di un altro Messia, destinato a riparare un fallo non meno grave e funesto (per Dante) di quello di Adamo. E la predizione di Beatrice non è che il sunto de' pensieri de' desiderî delle speranze del poeta nel primo anno della faustissima spedizione del « divo Enrico » in Italia. Nell'epistola che egli scrisse allora a questo imperatore, lo chiama addirittura « proles altera Isai » e lo incoraggia ad abbattere il nuovo Golìa, cioè Filippo il Bello. Questo ed altri punti di contatto della predizione e della citata epistola sono assai probabile argomento che gli ultimi canti del Purgatorio siano stati scritti prima del 15 Agosto 1313, giorno della morte di Arrigo. Nell' ipotesi che fossero stati scritti dopo questa data, convien rigettare affatto l'opinione di qualche moderno dantista, che il sogno imperiale di Dante scendesse nella tomba insieme con Arrigo: essendo certo che la profezia parla d'un imperatore.

XXXVI

LA MISSIONE DI DANTE

(C. XXXIII, 52-90)

Tu nota, e sì come da me son pôrte,
Così queste parole segna a' vivi . . .

Dante deve riportare a' mortali la profezia di Beatrice, ne' termini stessi in cui essa l'ha enunziata. Poi segue: « Abbi a mente di non celare quale hai vista la pianta che è ora due volte (cioè, per la seconda volta, dopo il furto di Adamo) derubata *quivi* — cioè nel mondo dell'eternità, dove è già presente il delitto del gigante e della fuia. Avendo Dio riserbato a sè solo l'uso di questa pianta, nessuno può derubarla (staccando da essa il carro, ch'è *di lei*) o schiantarla (cogliendone i frutti) senza ledere i diritti di Dio stesso. La gravità di quest'offesa ben si può argomentare dalla gravità della pena toccata ad Adamo per averne morso il frutto. Dorme il tuo ingegno, se non capisci che non senza una specialissima ragione Dio l'ha creata così eccelsa e travolta nella cima. (E la ragione si capisce facilmente: proclamare l'intangibilità della pianta, come di proprietà tutta divina). E se tu non avessi la mente offuscata e come indurita da pensieri vani, le qualità della pianta di per sè sole, mostrandoti ch'essa è cosa tutta divina, t'avrebbero appreso quanto fu giusto Iddio nell'interdire all'uomo ogni atto lesivo, come che sia, dell'integrità di essa pianta. T'avrebbero anche appreso che questa pianta non è altro, secondo il suo significato morale, se non l'inviolabilità del dominio divino su tutte le creature: dominio ch'è come trasfuso e concretato nell'Impero. »[1]

---

[1] Su l'autorità de' codici Vaticano, Berlinese e Caietani, così leggo il v. 72 « conosceresti, e l'alber moralmente », sembrandomi tutte, più o meno, stiracchiate le interpretazioni del verso nella lezione oggi comunemente adottata.

L'alta dottrina, alla quale dice Dante (v. 82) di non poter assorgere con la sua mente, non può essere se non quella che riguarda le relazioni tra la pianta e l'Impero; che il divieto fatto ad Adamo non sia che il divieto, fatto alla umanità tutta quanta, di rispettare i diritti imperiali; che la violazione di questi diritti sia un peccato non meno funesto al genere umano di quello di Adamo, e abbisogni, per essere riparato, d' un altro « Messo di Dio » che rimetta la lupa nell' inferno. Così Dante si mette in fila coi profeti messianici: egli finge di conoscere, per via di rivelazione dall'alto, il segreto di Dio relativo ai destini temporali ed eterni del genere umano, e di tenere, parimente dall'alto, il mandato di annunziare al mondo la venuta d' un secondo redentore, che riparerà i danni cagionati dalle terrene cupidigie all'operato del primo.

Alla meraviglia poi, che mostra Dante, di non potersi elevare all'altezza de' pensieri di Beatrice, risponde questa, che tale sublimità sta ad umiliare e a confondere la presunzione dell'umana sapienza e degli umani accorgimenti. Per conseguire la salute, l'uomo deve, anzi tutto, riconoscere e confessare che i pensieri di Dio son tutt'altri da quelli dell'uomo, e che le vie della Provvidenza s'elevano infinitamente al di sopra delle umane: « Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae;... quia sicut exaltantur coeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris ». Da questo testo d' Isaia (55, 8) deriva la terzina 88-90: — e veggi vostra via dalla divina | distar cotanto, quanto si discorda | da terra il ciel che più alto festina. — E va notato che, un po' prima, il profeta, a nome di Dio, aveva invitato i popoli a prestar fede ed ubbidienza a un *Duce* e precettore che lo stesso Dio largirà al genere umano. — Per ciò, poi, che riguarda il tacito rimprovero di Beatrice al poeta, quasi questi si fosse *straniato* da lei, è già stato detto di sopra (XXX), a proposito del famoso verso « questi si tolse a me e diessi altrui ».

XXXVII

IL NOME MATELDA

Per la prima volta, al v. 118, vien nominata la bella donna trovata, la mattina, dal nostro Dante, non appena si fu internato nella divina foresta.

Posto — come sembra ormai ammesso da tutti — che quella donna non sia una realtà storica, ma una pura finzione poetica (come i guardiani de' cerchi infernali): si può domandare, perchè il poeta qui, sul punto di lasciarla, le fa dare da Beatrice il nome di Matelda.

A questo proposito, s'è scritto molto di recente, e son ben noti gli studi del Guerri, del Negri, di altri. Ma non pare che la critica sia peranco in possesso di dati sufficienti per dare una risposta perentoria: non si possono fare che congetture, più o meno probabili. Si è, generalmente, d'accordo nell'escludere che quel nome fosse suggerito al poeta sia dalla celebre Contessa di Toscana, come voleva il Manni, sia dalle diverse sante Matildi tedesche, proposte da altri commentatori. Ma si potrebbe, con uguale certezza, negare che Matelda sia il nome di qualche donna personalmente conosciuta da Dante? A me sembra, anzi, lecito supporre che Matelda sia un nome di Beatrice e, precisamente, il suo primo nome, che sarebbe poi stato sostituito dall'altro, sin da quando cominciarono a chiamarla Beatrice molti « che non sapevano che sì chiamare » cioè, che non sapevano darle altro nome che questo, com'è detto al principio della *Vita Nova*. Invero, come fu provato più sopra (n. XXVI), Matelda va considerata quale aspetto speciale di Beatrice: la Beatrice terrestre che conduce alla celeste.

XXXVIII

L' IMMERSIONE IN EUNOÈ

(C. XXXIII, 127 — fine)

Beatrice invita Matelda a condurre Dante all'Eunoè e a ravvivarne la virtù tramortita (129). Di che virtù si tratta qui? Evidentemente, della memoria, nominata poco più su, al v. 125, della quale — così Beatrice — spesse volte l'uomo riman privo in forza di gravi pensieri che preoccupino la sua mente. Come già dicemmo, la perfetta purgazione della memoria, ultimo requisito per le anime, già risanate nell'intelletto e nella volontà, a salire alle stelle, ha luogo soltanto allora che la memoria, oltre all'essersi spogliata de' tristi ricordi del peccato, abbia ravvivato i ricordi lieti del bene operato: a quel modo, che la volontà è perfettamente purgata quando non solo abbia cessato di volere il male, ma siasi anche esercitata nella elezione e nella pratica del bene. Così, colla immersione delle anime in Eunoè termina l'ufficio di Matelda, ordinato a rendere esse anime ultimamente disposte a' gaudî della contemplazione.

Ossequente all'ordine di Beatrice, Matelda conduce Dante all'Eunoè, dalle cui acque egli ritorna « rifatto sì come piante novelle rinnovellate di novella fronda, puro e disposto a salire alle stelle ».

Rifare è il verbo che usa spesso s. Agostino per significare l'opera del Dio-redentore, in correlazione al *fare* del Dio-creatore. Dante vuol dire, adunque, ch'egli ha conseguito appieno il frutto della redenzione, per ciò che spetta allo stato di viatore sulla terra. E per meglio esprimere questa pienezza di consecuzione, dice di essere uscito da quell'onda rifatto in quel modo stesso in cui escono rifatti, ossia pienamente rigenerati dall'onda battesimale i neofiti, che la Chiesa chiama appunto « novella germina sanctitatis ». Piante novelle, adunque, quanto alla

nuova esistenza in cui entrano per il battesimo (e qui si ricordi l'*homo novus* di s. Paolo); e piante rinnovellate di novella fronda, per l'infusione delle virtù e de' doni dello Spirito Santo. L'allusione a' neofiti (novelle piante) è qui evidente, ed era naturale che se ne presentasse al poeta l'idea, in un giorno della settimana di Pasqua.

Lo stato di purità perfetta, in cui è ora entrato il nostro Dante, è la disposizione ultima per salire alle stelle. Cioè: per venire ammesso alla visione di Dio, se l'uomo passi di questa vita in quello stato di purità; per darsi alla contemplazione, anche viatore sulla terra, se a ciò si sentirà inclinato, ossia *se vorrà.*

« Cum anima ab omni faece fuerit libera, maculis diluta, tunc se denique in seipsa libentissime tenet et nihil sibi metuit, nec ulla sua culpa quicquam angitur: et tunc ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, idest in ipsam contemplationem veritatis. »[1]

---

[1] *De anima*, II, 5. (Inter opp. Hug.)

RIEPILOGO

SULLE DUE PRIME CANTICHE

LA DOTTRINA DELLE DUE PRIME CANTICHE

§ 1° — *La dottrina velata*

A lumeggiare vie meglio il pensiero morale che informa le due prime cantiche della Commedia, e a metterne in sempre maggior rilievo le fonti genuine, gioverà assai esporre qui di seguito tutta l' azione simboleggiata nel viaggio dalla selva oscura sino al paradiso terrestre. [1]

Quest'azione che, come tutti sanno, è il passaggio graduale dell'anima dallo stato d' infermità spirituale a quello di sanità perfetta conseguibile in questa vita, trovasi espressa in modo chiaro e preciso nelle seguenti linee di Ugo vittorino, raccolte e combinate da due passi paralleli delle sue opere.

« Homo in peccatis iacens aegrotus est; vitia vulnera. Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium et vulneratio quaedam vocatur. Deus medicus, quatenus ostendit evadendi consilium (Virgilio, che mostra il modo di *campar* dalla selva) et post consilium confert auxilium (Lucia, che soccorre Dante, ovunque è insufficiente la guida di Virgilio). Locus sanationis est mundus iste, in quem, quasi in quamdam infirmariam, de paradiso homo post peccatum delatus est: locus asper (*Pg.* XI, 14: in quest'aspro diserto) ut praevaricator castigetur. Virtutes sanitates: quando enim homo per virtutes exercetur, et pelluntur vitia et ipse sanatur. Virtutes namque expellunt vitia: humilitas superbiam, caritas invidiam, pax iracundiam etc.:

---

[1] In questo riepilogo occorrerà qualche ripetizione di cose già dette; ma, d'altronde, solo uno sguardo d'insieme può generare una convinzione.

virtutes itaque, locum possidentes vitiorum, sanitates sunt aegritudinum. Gaudia de sanitatibus recuperatis (*Pg.* XV, 39: *godi* tu che vinci) sunt beatitudines (proclamate via via dagli angeli dopo le singole curazioni). Dispensatores sanitatis sunt sacerdotes (figurati appunto ne' detti angeli, che cancellano i P dalla fronte di Dante), qui divina sacramenta tractant: qui servi summi medici sunt. Denique homo sanus virtutibus operatur (Dante sotto la scorta di Matelda); operans gaudiis contemplationis muneratur. »[1]

Non si poteva più chiaramente esporre in compendio tutta l'azione che si svolge dal momento in cui Dante si ritrova nella selva oscura, sino a quello in cui Beatrice, nel paradiso terrestre, gli svela la sua seconda bellezza. Ciò posto, veniamo a qualche sviluppo.

Dante che va errando nella valle selvosa è l'anima inferma. Per Dante, infatti, come per Ugo, la valle significa lo stato di peccato e, d'altronde « homo in peccatis iacens, aegrotus est ». Orbene: come va ravvisata formalmente questa infermità, secondo la mente del poeta? Come una triplice — a torto creduta aristotelica — disposizione cattiva; oppure come una settemplice corruzione, consistente in sette vizi che tutti, qual più qual meno, infettino l'anima?

A me pare evidente, che l'infermità dell'anima nella selva sia quella stessa di cui si fa, per dir così, la diagnosi nella visita all' inferno, e della quale s' imprende la cura su per le sette cornici del purgatorio. Ora, tutti ammettono che nel purgatorio dantesco si fa la cura di sette vizi; ed io poi credo aver dimostrato, trattando delle tre fiere, che la visita all' inferno non è visita a tre cattive disposizioni, ma a sette vizi. Dunque l' infermità dell'anima nella selva va considerata come uno stato di corruzione proveniente da que' vizi. « De septem vitiis universa ratio-

---

1 Cf. *De Sacram. christ. fidei*, L. II, p. XIII, c. 2; e *Serm.* XI.

nalis naturae corruptio manat: omne enim quod integritatem corrumpit, vitium est ». Così il nostro Ugo.[1]

Dopo dieci anni di traviamento, Dante ritrova sè stesso errante *per una selva oscura*: e ci fa capire, da ciò che segue a queste parole, com'egli fece ogni sforzo per uscirne; che, di fatto, n'era uscito, cessando dal mal fare e studiandosi di operare virtuosamente. Tanto significa il voltar le spalle alla selva (*Inf.* XV, 52) e il mettersi a camminare, sulla piaggia deserta, verso il colle. Ma ecco, quasi al cominciar dell'erta di questo, quando già credeva d'essere in grado di riprendere l'esercizio della virtù, farsi incontro a Dante prima una lonza, poi un leone ed una lupa. Evidentemente, ciò che ostacolava il ritorno all'operar virtuoso non potevano essere se non vizi che, qual più qual meno, infettavano l'anima del nostro Dante. E qui dànno gran lume le parole d'Ugo, altrove già riportate: « Redeunti ad vitam *obviat* superbia in *via* humana, vexat (porge *molestia*) invidia, avaritia etc. ». Mi pare che, anche a prescindere da quanto ne ho ragionato distesamente a suo luogo, le citate parole del vittorino non lascino alcun dubbio sul vero significato delle tre fiere.

Dante, che aveva sperato di poter superare l'ostacolo dell'invidia (cf. *Pg.* XIII, 134: poca è l'offesa fatta per esser *gli occhi* con invidia volti), rimane invece atterrito e sopraffatto dagli assalti della superbia e della cupidigia. Quest'ultima, sopratutto, non solo gli fa perdere la speranza di salire, ma poco a poco lo risospinge indietro, per la piaggia, sin là dove questa fa capo alla valle: ove giunto, Dante comincia a ruinare, cioè a precipitare giù per la china del peccato, sino all'abisso della disperazione, dal quale cadrebbe senz'altro nell'eterna dannazione, se non venisse un soccorso dall'alto. Ma, quando già « poco tempo a volger era », si offre a lui Virgilio, spedito da Beatrice mossa, alla sua volta, da Lucia, dietro istanza

---

[1] *Alleg. in Matth.* L. II, c. 3.

della Donna gentile, che si compiange dell' impedimento di Dante, ossia degli assalti che gli dànno i vizi di lui. E Virgilio gli propone il viaggio all'inferno e al purgatorio. — Vediamo ora come tutto ciò deriva da Ugo.

« Homo nisi per gratiam (Lucia) liberatus fuisset, per poenam temporalem ad aeternam descenderet. Ne autem damnandus veniretur si statim iudicaretur, dilatum est *iudicium* eius. Et quia divina eum misericordia (la Donna gentile che duro giudizio lassù frange) ad salutem praeordinavit, in hoc tempore dilationis locum ei poenitentiae et correctionis assignavit... Restat ergo ut, dum tempus est, consilium exquirat (rimedio contro l'ignoranza, figurata nell'oscurità della valle) et auxilium requirat correctionis et liberationis suae (rimedio contro l'infermità spirituale, figurata nella valle). Sed quia ipse homo, per se, ad neutrum sufficiens est, necesse est ut ille qui per gratiam suam differt iudicium, interim per eandem gratiam ostendat *evadendi* consilium (la Donna gentile, per il tramite Lucia-Beatrice-Virgilio mostra a Dante il modo di *campare* dal luogo selvaggio, cioè dallo stato di peccato), et post consilium conferat auxilium (Lucia solleva Dante, già campato dalla valle d'abisso, alla porta del purgatorio, dov'ei *corregge* man mano que' vizi de' quali s'è *pentito* mediante la visita a' cerchi infernali). Sic itaque oportet, ut interim deponat personam iudicis, assumat personam prius consiliatoris, postea auxiliatoris: ita dumtaxat ut primo hominem totum sibi dimittat (ecco il decenne errore nella selva), quatenus et ipse homo ignorantiam suam experiatur, deinde etiam defectum suum sentiat et agnoscat se opus habere auxilio » (aiutami da lei, famoso saggio).[1]

Ora, in qual modo vien mostrato a Dante quanto fa mestieri a campare dalla morte e far ritorno alla vita? Ecco: « primo homini aperta fuit via ad vitam brevis (il corto andar del bel monte) et levis. Nunc autem redeun-

---

[1] *De Sacram. christ. fid.* L. I, p. 8, cc. 1 e 3.

tibus ad vitam viae demonstrantur (chi è quei che ti mostra il cammino?) longae et laboriosae. »[1] A Dante convien tenere *ben altro viaggio* da quel ch'ei credeva, per arrivare alla cima del bel monte, alla felicità della vita virtuosa! L'uomo innocente si sarebbe mantenuto nella felicità temporale e preparato all'eterna colla semplice astensione dal frutto proibito; ma l'uomo peccatore, decaduto da ogni felicità, non può riabilitarsi se non a condizione di « vincere ea quae *intus* sunt, scil. vitia: quod nec leve ad faciendum, nec breve ad perficiendum ». Il primo uomo era sano: non aveva che da guardarsi da nemici esterni: dal demonio, che proponeva il male; l'uomo decaduto è infermo, ed è questo male, a lui *interno*, ch'ei deve curare per rendere inefficaci gli assalti esterni del demonio, che lo tenta, eccitando le sue passioni e facendosi forte del guasto interno dell'uomo. E se ben si considera, le fiere che impediscono il cammino, non son poi altro che il demonio in quanto tenta, stuzzicando questo o quel vizio. Quando Dante avrà vinto i suoi vizi, il demonio non avrà più forza contro di lui: ei sarà lasciato andar libero *per la sua via.*

Dante, adunque, deve guarire della sua infermità. E siccome questa consiste, secondo la teoria *ugoniana* dell'amore, adottata dal Nostro, nella tendenza disordinata della volontà al proprio bene ed al male altrui, la guarigione consisterà nel mutare questa tendenza, nello spogliarsi, cioè, d'ogni disordinato amore. Ma la volontà è potenza cieca, che ha bisogno della guida della ragione: bisogna dunque che questa le mostri la deformità del vizio (disordine d'amore) e le sue funeste conseguenze. Ecco, perchè la divina misericordia, per il tramite Lucia-Beatrice, spedisce a Dante Virgilio. « Cum Dominus exurgit ad miserandum, praemittitur ab Eo, ex omnibus coelestis curiae (corte del cielo) famulis, quasi mundatrix templi Domini (dell'anima), consideratio culpae... mittitur et con-

[1] *Miscell.* I, tit. 55.

sideratio poenae, quae videt peccatoris stipendium quod promeruit... videt crudelia tormenta, calores ignium et frigora nivium, famem et sitim, terrores et tortores, tenebras vermes etc. »[1] Quanto poi alla determinazione delle pene de' singoli vizi, pur tenendo conto delle fonti classiche e medievali, specialmente di Giacomino da Verona, bisogna però ritenere che il poeta trovò le risorse principali nelle facoltà, affatto superiori, del suo ingegno: onde sarebbe vana e ridicola impresa voler trovare le fonti di tutte le figurazioni del suo inferno. Sopratutto va ammirata la sapienza del poeta nell'osservanza della legge del contrappasso; e se non è sempre visibile la corrispondenza tra colpa e pena, gli è che non s'è ancora finito di penetrare nel modo originale con cui quella mente altissima concepiva i diversi vizi.

La considerazione de' vizi procede dal meno al più grave: giacchè solo a questo modo l'anima può concepire per ogni vizio l'orrore ch'esso merita. Così, un pittore che volesse far ammirare ad un amico tutti i suoi quadri, non comincerebbe certo dal fargli vedere i più belli: l'entusiasmo suscitato da questi non ne lascierebbe più per gli altri. Trattandosi, invece, non di conoscere e di abborrire i vizi, ma di liberarsene, non ha più luogo questa legge psicologica, ma quella praticata dai bravi medici: di andar subito alla radice.

Ecco, perchè Dante passa prima a considerare i peccati d'infermità, che fanno male al solo individuo che li commette, e consistono nell'amore disordinato del bene proprio: lussuria, gola, avarizia; poi l'ira e la tristezza (madre dell'accidia), che cominciano col far male a chi le nutre, ma portano, ne' loro progressi, alla lesione de' diritti altrui, confinando così colla malizia, come le acque dello Stige confinano con Dite e vi penetrano dentro. Da ultimo, l'invidia e la superbia: i due vizi diabolici, che improntano il male altrui, a base di violenza o di frode. La malizia, adunque, ossia l'amore che « al mal si torce »,

---

[1] *Serm.* 41.

che nel Purgatorio (XVII, 100) ci vien presentata come spiegantesi sotto le tre forme di superbia invidia ira, nell'Inferno ci si offre, invece, divisa soltanto secondo i mezzi coi quali raggiunge il suo fine d'ingiuria, e che sono la violenza e la frode. E ciò non solo per ragione di bella varietà, ma sopra tutto, credo io, per presentarci nell'abitazione del demonio e delle anime diaboliche il perfetto antitipo della città di Dio, che è il regno della carità e della giustizia, come la città di Dite lo è dell'odio e dell'ingiustizia. D'altronde, il poeta poteva ben supporre per sè noto, che la superbia e l'invidia, essendo i peccati proprii del diavolo, devono esserlo altresì de' felli, a lui consorti nella pena dentro la *città roggia.* Quanto all'ira, essa non appartiene alla malizia se non in quanto l'adontamento per l'ingiuria ricevuta (punito fuor di Dite) fa l'uomo ghiotto di vendetta sino ad improntare il male all'offensore, senza, si noti bene, averne il diritto. Così essa diventa ingiustizia, e non può procedere che da odio, cioè da amore torto al male, ne più nè meno che la superbia e l'invidia.

Distribuito così l'inferno a base di vizi raggruppati sotto le due grandi categorie d'infermità e di malizia, non fu difficile a Dante di trovar luogo, in esso, per coloro che non ebber fede e per gli eretici, ispirandosi, anche qui, alle dottrine di Ugo, secondo il quale « nescire infirmitatis est, scientiam vero detestari pravae voluntatis. »[1] Invero, il « non aver fè » non è poi altro che un *nescire;* e l'eresia, per ciò stesso ch'è impugnazione di verità già riconosciute, si riduce all'odio o detestazione della scienza. Il poeta era dunque autorizzato da quel testo a porre l'infedeltà negativa tra' vizi d'incontinenza, e la positiva tra quelli di malizia.

Si noti poi, a proposito degl' infedeli negativi, che l'ignoranza, quantunque sia pena del peccato originale,

---

1 *Erud. didasc.,* I, 2.

è però, insieme, vero vizio: « Ignorantia non propterea vitium est in hominibus quia, cum nascuntur, veritatem non agnoscunt quando non debent: sed quia tunc cum nascuntur vitium in eis est, quo postea impediuntur ne veritatem agnoscant quando debent. Nasci quippe sine cognitione natura est, non culpa. Sed in eo vitio nasci quo postea a cognitione veritatis impediantur, culpa est non natura »[1]. L' infedeltà negativa costituisce, adunque, un vero *reato*, un disordine imputabile allo stesso titolo della corruzione originaria dell' uomo, della quale è necessaria conseguenza. E come tale la riconosce Dante, quando fa dire a Virgilio (*Pg.* VII, 7) ch'ei non perdè il cielo per altro *rio*, che per non aver fede. Ecco perchè gl' infedeli, sebbene immuni (secondo Dante) da altre colpe, e ricchi di meriti, stanno al *di là* dell' Acheronte, nella valle d'abisso dolorosa, colpiti — sia pure men che tutti gli altri veri dannati — dalla giustizia di Dio: a differenza de' *cattivi*, che stanno *di qua* dall'Acheronte, sdegnati non meno dalla giustizia che dalla misericordia divina. Ho detto: *secondo Dante*. Perchè è ben vero che Ugo, in un luogo già da me citato, dice che « mitissima omnium poena erit eorum qui, praeter peccatum originale, nullum insuper addiderunt », senza far distinzione di adulti e di bambini; ma da altri luoghi si rileva chiaro, ch'egli non ha l'occhio se non ai morti avanti l'uso di ragione. Ad ogni modo, Dante si fondò sul passo citato per porre quegl' infedeli al limitare della gran conca.

E non per altro poi, che per ragione di simmetria, pose gli eretici al limitare di Dite, deducendo dalle dottrine di Ugo questa proporzione: che l' infedeltà negativa sta all' infermità, come la positiva, che procede da volontà prava, sta alla malizia. Tanto a me pare esser più che bastante a spiegare la presenza degl' infedeli e degli eretici ne' luoghi dove li troviamo: senza bisogno di andare a

---

2 *De Sacram. christ. fidei*, L. I, p. 7, c. 32.

cercar fonti in tanti e tanti autori che Dante non conobbe, forse, neppur di nome. Se si ammette — e credo che nessuno abbia il diritto di negarlo — che Dante conosceva le dottrine di Ugo, si deve pur concedere ch'ei trovò in esse il fondamento concettuale della figurazione del suo inferno per ciò pure che riguarda l' infedeltà e l'eresia. Che un uomo poi come Dante lavori un poco anche colla sua testa, è più che naturale.

Con la visione di Lucifero termina la considerazione del male, avente per proprio effetto di mutare la volontà per guisa tale, che dispiaccia ad essa ciò che prima le piaceva. Questa mutazione dicesi penitenza: ed è simboleggiata nel capovolgersi di Dante giunto, avvinghiato al collo di Virgilio, al centro della terra.

Il peccatore pentito deve correggersi, ossia emendarsi: non basta che la volontà cessi d'amare i suoi mali abiti, cioè i suoi vizi: fa d' uopo, inoltre, ch'essa lavori alla distruzione de' medesimi, rettificando quanto nell'anima v'ha di torto, anche dopo che la volontà s'è convertita dal male al bene. E in questa disposizione *retta* di tutto l' uomo consiste appunto la sua spirituale sanità, la sua virtù, la sua giustizia nel senso più esteso della parola.

Di questa sanità deve anzituttto, l'anima convertita, concepire un ardente desiderio. Nel fatto, vediamo che Dante, uscito a riveder le stelle, offre l'omaggio di affettuosa riverenza a Catone, simbolo (come vedemmo) della sanità morale aspirante ad essere sanità perfetta col possesso e coll'esercizio delle virtù teologali. Spronato da Catone, Dante corre, ormai senza impedimenti che nol lascino andar per la sua via, alla santa montagna, che *drizza* quelli che il mondo fece *torti*. E, vedendo prima il castigo de' morti in contumacia di s. Chiesa, poi de' negligenti a convertirsi, si conferma vie più nel proposito di ricorrere, senza indugi, al rimedio da Dio preparato al peccatore pentito per restituirgli la vita e la sanità: al sacramento, cioè, della penitenza. Coll'applicazione del quale all'anima

del peccatore, Dio, che sino ad ora ha operato come *consiliator*, insegnando, nella persona di Virgilio, ad essa anima a campare dall'abisso di perdizione, cioè a pentirsi; comincia ora ad agire inoltre come *auxiliator*, nella persona di Lucia, ossia come largitore della grazia giustificante, che eleva l'uomo all'altezza dalla quale era precipitato col peccato.

Giunto, adunque, Dante alla presenza del delegato di Pietro, gli confessa con dolore le sue colpe, delle quali riceve poi l'assoluzione e la penitenza. Mercè l'assoluzione, egli è tornato alla vita, ma solo quando avrà eseguito la penitenza, conseguirà la sanità perfetta.

Piacque al poeta presentarci il successivo riacquisto della sanità spirituale come il graduale rimarginamento di una settemplice vulnerazione dell'anima. Anche in questa figurazione egli dipende da Ugo, il quale, dopo aver notato (l. c. di sopra) che « homo in peccatis iacens aegrotus est; vitia sunt vulnera » osserva quanto segue: « Si per vulnera peccata intelligimus, ii qui in peccati desiderio permanent quasi vulnera aperta habent. Qui vero peccatum deserunt, et tamen adhuc reatu peccati per satisfactionem plene purgati non sunt, in his quasi quaedam signa vulnerum permanserunt. Qui autem post perpetrata scelera, et peccati affectum deserunt et reatum peccati plena satisfactione obducunt, ab iis etiam vulnerum vestigia discesserunt... Primum genus est peccantium; secundum poenitentium; tertium eorum qui post poenitentiam sunt correcti. Primi sunt aegri, secundi ad sanitatem conversi, tertii sanati ».

Il delegato di Pietro, incidendo i sette peccati sulla fronte del peccatore assolto, gli ricorda che le sue piaghe sono chiuse, ma ne rimangono le cicatrici (signa vulnerum), che non scompariranno (discedere) se non cogli esercizi penitenziali.

Anche la spada dell'angelo portiere deriva da Ugo. « Gladius corporalis secundum legem veterem poenam

peccantibus irrogat; gladius spiritalis, secundum novam legem, culpas feriens, homines sanat. Hic est gladius vester, o praelati, quo vos ferire debetis vitia hominum, quem vobis Petrus reliquit. »[1]

Parimente, da Ugo viene l'idea del triplice esercizio satisfattorio: afflizione corporale, meditazione, preghiera: che vediamo praticato in ciascuna delle sette cornici. « Triforme est exercitium electorum: austeritas ieiuniorum, qua excolitur terra ut fructum afferat; assiduitas lectionum, qua reficitur ut pinguescat; instantia orationis, qua mens ad coelestium appetitum fortius adsurgat »[2].

Da Ugo, finalmente, l'idea di mettere in bocca ai superbi l'orazione domenicale, da essi recitata quasi a nome di tutte l'anime purganti: « Septem petitiones in oratione dominica ponuntur, ut septem dona mereamur, quibus recipiamus septem virtutes per quas, a septem vitiis liberati, ad septem perveniamus beatitudines. »[3]

Ricuperata la sanità spirituale cogli esercizi penitenziali delle sette cornici, Dante entra nella divina foresta per esercitarvi, sotto la scorta di Matelda, le virtù convenienti al suo novello stato, e disporsi così al gaudio della contemplazione: « Sanus, operatur: ut, operans, gaudiis contemplationis muneretur ».

In queste parole di Ugo si riassume tutta l'azione figurata nel soggiorno di Dante nel paradiso terrestre. Azione che si trova esposta, con sufficiente continuità, e con l' indicazione delle fonti, nella dichiarazione, che ho fatto, degli ultimi sei Canti del Purgatorio: e che perciò non occorre qui riepilogare. Piuttosto, aggiungerò alcune osservazioni ordinate a precisare vie meglio le origini del sostrato dottrinale delle due prime cantiche.

Come l'anima dallo stato d' infermità (considerata

---

1 Miscell. I, 49.

2 Miscell. II, 4, 48.

3 In *Spec. Eccles.* c. 7.

sotto l'aspetto d'una settemplice vulnerazione) passi allo stato di sanità perfetta che la rende capace di operare secondo virtù: ecco la dottrina nascosta sotto le splendide finzioni dell'inferno e del purgatorio danteschi, e che, come credo aver dimostrato, è di esclusiva spettanza della teologia cristiana.

Ma è chiaro, che a questa dottrina si connetteva un elemento filosofico: per ciò stesso che la visita all'inferno, ossia la considerazione del peccato nella sua deformità e nella pena che si attira, doveva eseguirsi con un certo ordine e, per conseguenza, in base di una divisione razionale del peccato stesso. Ora una tal divisione, ch'io mi sappia, non si trova nè nell'*Etica* nè nell'altre opere di Aristotele. S. Tommaso tratta l'argomento per tutta la Q. LXXII della *Prima Secundae;* ma la partizione di Dante non coincide con nessuna di quelle che, secondo l'Aquinate, possono farsi, in base di questo o quel criterio. Il fatto è, che la divisione adottata dal poeta è quella stessa, come vedemmo, che s. Agostino desume da due momenti nel processo dell' « indomita cupiditas » : divisione che, alla sua volta, è identica a quella che Ugo deriva da due aspetti del vizio o amor disordinato. Invero, questo amore è tutt'uno colla cupidigia, come l'amore ordinato con la carità.

Ma se la partizione di Agostino coincide con quella di Ugo, essa ha però sopra quest'ultima il vantaggio di presentarci l'ingiustizia qual termine estremo in cui va a risolversi la cupidigia: precisamente come l'amor che dirittamente spira, cioè l'amore ordinato, *si liqua* in volontà benigna, ossia benefica (*Par.* XV, 1). Il poeta quindi l'adottò per l' Inferno, in cui bisognava subito render ragione del diverso trattamento assegnato e ai felli, entro Dite, ed a coloro « che su di fuor sostengon penitenza ». Gli è, che il moto disordinato d'amore non giunse, ne' rei della gran conca, se non « ad corrumpendum animum et corpus » del peccatore; mentre ne' felli si manifestò

come volontà maligna, *amor nocendi*, ingiustizia, malizia (in senso agostiniano). Nel Purgatorio, invece, il poeta, usando la definizione ugoniana del vizio, manifestò il criterio distintivo del vizio, che nella prima cantica era lasciato solo intravvedere dalla condizione de' peccatori visitati e da visitare; nè si preoccupò di *ragionare* la graduatoria del vizio, come quella che risultava già dalla divisione fatta nell' Inferno.

Evidentemente, anche la parte filosofica chiamata in sussidio della teologica non è aristotelica, ma fa capo, per il tramite di Ugo, ad Agostino. Bisogna però notare che l' « indomita cupiditas » di questo Padre non è precisamente (come sembra suonare il testo da me riportato nelle note al C. XI dell' *Inf.*) ciò che si risolve in volontà iniqua o ingiustizia o malizia o *amor nocendi*. Ma è forse da quel testo che fu indotto Ugo, e dietro a lui Dante, ad ammettere nell' uomo un amore *unico* secondo natura, e solo diviso secondo la piega ch'esso prende. Scrive infatti il vittorino: « Amor est motus cordis secundum naturam singularis et unicus, secundum actionem divisus: qui cum se inordinate movet, cupiditas dicitur (forma generale di tutti i vizi); cum vero ordinatus est, caritas appellatur (f. g. di tutte le virtù) ».[1] Ed a quel modo che, secondo Agostino, il disordine d'amore (cupidigia) culmina nell'*amor nocendi* o volontà maligna, così l'amore ordinato (carità) può dirsi che si termina nel far bene altrui. Il pensiero di Ugo e di Agostino è espresso mirabilmente in questa terzina di Dante (*Par.* XV, 1-3):

> Benigna volontà in che si liqua
> Sempre l'amor che drittamente spira,
> Come cupidità fa nell'iniqua.

Su queste vedute di Ugo e di Dante, che non son certo

---

1 *Instit. in Decal.* c. IV.

quelle di Aristotele e di s. Tommaso, ho discorso a lungo nelle note al C. XVIII del Purgatorio.

Conclusione: fonte primaria della dottrina recondita (sia essenziale sia sussidiaria) delle due prime cantiche, è Ugo vittorino. C'è contaminazione classica, sia per ciò che riguarda la divisione primaria delle colpe (l'appello all'*Etica*), sia per ciò che spetta la divisione dell'ingiustizia (Cicerone). Ci sono anche, specialmente per l'ultimo stadio dell'azione, manifeste derivazioni da s. Agostino, da s. Bernardo, da Alessandro d'Ales, da s. Bonaventura.

§ 2° — *La dottrina palese*

La dottrina palese, altra da quella ch'è sussidiaria allo svolgimento dell'azione, si riduce a ben poco.

Nell'*Inferno:* al C. VI, abbiamo l'argomento ordinato a provare che le pene de' dannati aumenteranno dopo la risurrezione; al C. VII, un'interpretazione cristiana del mito della Fortuna. Niente nè di aristotelico nè di tomistico ne' due passi.

Nel *Purgatorio:* al C. XV, Virgilio dà la ragione delle pene che prova l'invidioso, ed indica il rimedio. Tutto il passo dipende da s. Gregorio Magno e da Ugo. Nel C. XXV, espone in qual modo la natura e Dio concorrano alla generazione dell'uomo. E l'esposizione (non lo si dimentichi) è ordinata a far vedere come l'anima, separata dal corpo di carne e ossa, sia in grado di foggiarsene un altro, col quale sia capace di sensazioni ed affezioni analoghe a quelle della prima vita. Tutto il processo della *virtù attiva*, anteriore al momento della creazione dello spirito, deriva evidentemente da Alessandro di Ales. Che poi lo *spirito novo* tiri in sua sostanza ciò che v'ha di *attivo* nel feto (e che non può essere che la *virtù* del v. 52) è una veduta tutta propria di Dante, ordinata a spiegare la facoltà, nell'anima separata, di foggiarsi un altro corpo.

§ 3° — *Conclusione*

Scoperte, così, le vere fonti principali di tutta la dottrina, velata e palese, delle due prime cantiche, è facile scorgere il vero posto ch'essa dottrina tiene nello svolgimento del pensiero della Scolastica. Il lungo periodo durante il quale si svolge l'antica *Scuola*, abbraccia due parti nettamente distinte: la prima può farsi datare dal 787 — l'anno della famosa lettera con cui Carlo M. raccomanda a' Vescovi ed agli Abbati di Francia la fondazione di scuole — e va sino all'apparizione, in Occidente, della filosofia araba e delle principali opere di Aristotele e di Platone; la seconda da quest'epoca ci conduce sino al Rinascimento e al Cartesianesimo.

Ugo di s. Vittore (1097-1147) rappresenta come il punto di transizione del pensiero scolastico dal primo al secondo degli stadi sopra accennati. Subito dopo l'apertura delle scuole, numerose questioni di filosofia e di teologia erano state trattate, con l'aiuto della Scrittura e de' Padri, da Alcuino, Pascasio, Rabano, Fulberto, Lanfranco. Poi, sotto l'azione di s. Anselmo (1034-1109) s'iniziò un metodo novello, che allargava i confini della filosofia ed alla spiegazione razionale assegnava un posto importante nello studio del dogma.

Ma i risultati della scienza erano ancora ben scarsi e disgregati al principio del sec. XII! Ad Ugo vittorino va riconosciuto il merito d'aver preso possesso di que' risultati e di aver presentato pel primo, in modo efficace, alle scuole la sintesi delle dottrine de' Padri e de' vecchi Scolastici, completata dalle sue personali investigazioni: onde può dirsi il vincolo principale tra l'insegnamento del passato e quella nuova forma che già s'annunziava con tanto splendore. Chè da' trattati di Ugo deriva, tutto quanto è, il « Liber Sententiarum » di Pier Lombardo: libro che può ben considerarsi come il punto di partenza della teologia scolastica organizzata e didatticamente costituita.

Caratteristica della scuola del secondo stadio è l'uso delle dottrine aristoteliche nell'esposizione e nella difesa del dogma. Sebbene anche la *Summa* dell'Ales risenta dell'influenza di Aristotele, tutti però riconoscono in Alberto M. (1193-1280) il vero padre della Scolastica intesa come scienza teologica impregnata di aristotelismo. Poi, le opere dei padri, di detto Alberto, di Aristotele e de' suoi arabi commentatori (con tutto quel movimento intellettuale formatosi intorno ad essi) e il manuale in cui Pietro Lombardo aveva dato alle scuole come il succo della teologia del suo tempo: tutto ciò, dico, fornì al genio dell'Aquinate i materiali per la costruzione delle due Somme, nelle quali sta la parte più considerevole e più sana de' secoli posteriori [1].

Ugo non fu un professore d'Università, ma nell'interno della sua abbazia dettava lezioni a un numeroso stuolo di giovani studenti — laici, chierici, religiosi — che da ogni parte di Francia e di fuori chiamava a Parigi la gran fama del vittorino. Da testimonianze contemporanee o quasi, sappiamo che gli allievi raccolsero dal suo insegnamento gran quantità di trattati che di buon'ora si diffusero largamente, sia col nome dell'autore sia anonimi, e andarono per la massima parte a finire ne' conventi, dove anche s'incorporarono nell'insegnamento tradizionale de' religiosi di altri ordini. È nota, ad es., la grande venerazione che per l'illustre mistico di s. Vittore avevano e il serafico Bonaventura e il domenicano Aquinate, che lo cita con onore nelle ultime questioni della *Secunda Secundae*, e non esita ad affermare altrove che « dicta Hugonis magistralia sunt et robur authoritatis habent ».

Dante potè avere alle mani parecchi de' trattati, forse anonimi, che tuttora circolavano; o meglio, alle scuole de' religiosi avrà appreso e fissato nella sua mente que' punti di dottrina ugoniana, che in sì larga misura vediam

---

1 Cf. MIGNON: *Les origines de la Scolast.* t. prem., ch. II - Paris. Lethielleux.

messa a profitto nel sacro poema. Ho detto: « di dottrina ugoniana »: perchè quasi tutte le opere da me citate come fonti dottrinali di Dante, son riconosciute autentiche dalla critica contemporanea in seguito alle pazienti indagini del Hauréau e del citato Mignon. Tra queste opere tengono un posto principale:

a) i sette Libri delle *Eruditiones didascalicae*;

b) le *Miscellanea*;

c) le *Institutiones in Decalogum*;

d) i sette Trattati compresi sotto il titolo di *Summa Sententiarum*;[1]

e) i due Libri *De sacramentis christianae fidei*: il grande trattato teologico di Ugo;

f) un commento sul « De coelesti Hierarchia », che è tra le principali opere mistiche del vittorino.

L'ultima edizione delle opere complete di Ugo è quella del Migne (*Patrologiæ latinæ* tt. CLXXV-CLXXVII). Essa è, senza dubbio, migliore assai delle due antecedenti curate da' canonici regolari di s. Vittore — quella di Parigi del 1525, e quella di Rouen del 1648. — L'editore ha giustamente rilegato tra gli apocrifi o dubbi alcuni scritti mescolati prima, alla rinfusa, coi genuini; ma l'opera sua presenta ancora considerevoli lacune ed errori. Giustamente osserva il Mignon, che non pochi opuscoli d'incontestabile autenticità, perchè menzionati da' vecchi biografi di Ugo, si sarebbero potuto cercare nella Biblioteca nazionale. Tra' quali, l'*Epitome in philosophiam*, segnalato da Tritemio, fornirebbe, credo io, utili raffronti per chiarire vie meglio la fonte della filosofia contenuta nelle due prime cantiche.

Fra le opere, poi, di *dubbia* autenticità sono da annoverarsi i cento *Sermones*, che le tre mentovate edizioni

---

[1] Anche di quest'opera, i critici più recenti han finito per negare l'autenticità. Nessuno, però, osa pronunziarsi sul vero autore di essa.

collocano alla fine del loro terzo (ed ultimo) volume, e da' quali provengono alcune citazioni occorrenti in questo mio studio. Io li ho creduti provenienti, almeno quanto alla sostanza, da' sermoni che Ugo dovette certamente aver composto in numero ben considerevole, se si rifletta alla estesa rinomanza di grande predicatore, di cui egli godette nell'età che fu sua, cioè nel sec. XII. Nè, d'altronde, sarebbero stati, per sì lungo tempo, a lui attribuiti, que' sermoni, se una costante tradizione della celebre abbazia di s. Vittore non li avesse ritenuti come un'eco fedele delle sue dottrine. E altrettanto deve dirsi degli altri scritti raccolti nelle edizioni curate da' monaci di quell'abbazia. Essi rappresentano, ad ogni modo, l'insegnamento tradizionale di una di quelle che il nostro Dante chiama « scuole di religiosi »: e il confronto delle dottrine contenute nel sacro poema con tale insegnamento è quello, appunto, che deve servire a determinare, con fondamento di verità, la corrente scolastica alla quale si riannoda l'elemento filosofico e teologico d'esso poema.

Per quel che spetta alle citazioni di Aristotele occorrenti nel C. XI dell'*Inferno*, s'è potuto vedere, dal presente *Riepilogo*, a quanto minuscola ed accidentale parte del sostrato dottrinale delle due prime cantiche esse si riferiscano. Nè poteva essere altrimenti: se si pensi che il tema *trattato* (cf.: *Inf.* I, 8) in queste due prime parti del poema *sacro*, è sacro esso pure: e, come tale, non poteva essere attinto dalle dottrine del Filosofo, per quanto profonda fosse la stima che per esse nutriva il nostro Alighieri. E, ad ogni modo, anche in qualità di poeta della fede, e' volle deferire al grande maestro nel miglior modo che per lui si poteva e che noi abbiamo veduto. Con ciò, egli si uniformava pienamente agli antichi Padri e a' Dottori della Scuola, i quali, nella trattazione delle sacre discipline, fanno appello alla dottrina de' filosofi solo come ad autorità secondaria e a titolo di conferma. Onde si vede, in qual senso e in qual misura possa dirsi

aristotelico l'inferno dantesco, anche nell'ipotesi che derivassero dal Filosofo sia la divisione *primaria* del male morale, sia l'*uso* che di essa fa il nostro poeta per la sua costruzione.

Questa digressione era necessaria per dissipare ogni preoccupazione che potesse offuscare la serenità dello spirito nel determinare l'indole genuina dell'elemento dottrinale della Commedia. Ripigliando il filo del discorso, dico, che solo dall'accurato confronto di quell'elemento, preso nel suo complesso, cogl'insegnamenti delle Scuole in fiore nell'età di Dante, si può determinare con fondata certezza a quale di dette Scuole appartenga la filosofia e la teologia del poema sacro. E questa Scuola mi pare che non possa essere se non quella in cui, pur tenendosi nel debito conto la dottrina dello Stagirita, si continua più genuino l'insegnamento tradizionale dell'abbazia di s. Vittore, col suo spiccato carattere, mistico-agostiniano, ch'esso presenta nelle opere, sopratutto, de' due celebri vittorini, Riccardo ed Ugo. A quale Scuola, precisamente, qui si accenni, il lettore avrà già potuto intravvederlo da quanto son venuto annotando sinora; e lo vedrà forse più chiaro dalle note, che seguono, alla terza cantica.

PARADISO

I

L'ORDINE DELL'UNIVERSO E LA SALITA DI DANTE ALL'EMPIREO

(C. I, 103-41)

La salita di Dante alle stelle incomincia, a sua insaputa, nel momento stesso in cui egli, ritornato « dalla santissima onda » di Eunoè, guarda negli occhi di Beatrice, fissi « nell'eterne rote ». A un certo punto, fatto accorto dalla sua guida, ch'ei non è più in terra, ma corre, come folgore, al cielo, domanda la spiegazione del fatto meraviglioso: come possa, cioè, il suo corpo, nonostante la legge di gravità, trascendere i « corpi lievi », medî tra la terra e la luna.

Ed ecco la risposta di Beatrice: « Tutte le cose hanno ordine tra loro: e quest'ordine è la forma dell'universo: il principio, vale a dire, della sua unità, della sua perfezione, della sua bellezza: della sua somiglianza, per ciò stesso, con l'infinita perfezione e bellezza di Dio. Appunto nella bellezza dell'universo le creature intelligenti scorgono l'impronta della divina perfezione, ultimo fine dell' ordine predetto. A realizzare il quale sono inclinate tutte quante le nature create, che, secondo la maggiore o minore perfezione ch'ànno sortito, son più o meno simili a Dio. E in forza di questa naturale inclinazione, diversa secondo le diverse nature, si muovono gli esseri creati ciascuno al proprio fine, come può vedersi nel fuoco, ne' gravi, nelle diverse specie di bruti. Da questa legge non vanno esenti neppure le creature intelligenti: hanno anch'esse una naturale inclinazione che le spinge, come a termine di loro quiete e felicità, al cielo, dove Dio sazia le loro brame colla manifestazione di sè stesso, ch'è luce e verità. E

sebbene la creatura intelligente, essendo libera, possa deviare dal fine cui è naturalmente indirizzata, cercando nelle cose terrene la propria felicità, quando però sia abolita ogni inclinazione che torceva a terra l'impeto natìo, questo la porta, senz'altro, verso il cielo empireo. Tale, appunto, è il caso di Dante. Per questo, conchiude Beatrice al suo alunno, tu sali in alto, e il tuo salire è come scorrere di ruscello alla china; e il non salire, purificato come tu sei, sarebbe come vedere la punta della fiamma piegarsi alla terra. »

Il ragionamento di Beatrice, com'è facile vedere, si riduce a questi due punti: *a*) L'ordine dell'universo importa che ogni essere abbia naturale inclinazione ad un fine proporzionato alla propria natura, e che raggiunga, di fatto, questo fine qualora non sia impedito: dunque la creatura intelligente, che ha naturale inclinazione al cielo, ci si porta infallibilmente, qualora sia sciolta da ogni impedimento. *b)* Tale è ora il nostro Dante: perciò ei sale naturalmente al cielo, e il suo salire non deve recare maggior meraviglia dello scorrere in giù dell'acqua e del montare in su del fuoco.

I punti di contatto che possono qui rilevarsi tra la prima parte del discorso di Beatrice e alcuni testi di s. Tommaso, non sono sufficienti, per le ragioni che ho altrove accennate, a dimostrare la derivazione del presente passo didattico dall'una o dall'altra delle due Somme dell'Aquinate. Invero, la dottrina dell'ordine universale, risultante, per così dire, dalla corsa de' singoli esseri creati ai proprî fini, è comune a tutti gli scrittori ecclesiastici ch'ebbero occasione di trattare questo argomento.

Invece, l'applicazione di tale dottrina alle creature intelligenti per dimostrare che « la sete perpetua e concreata del deiforme regno » le porta su veloci verso di esso, non appena siano sciolte da ogni impedimento: quest'applicazione, dico, non è che una trovata ingegnosa del nostro Dante, ed una stupenda figurazione poetica,

adattata al suo intento artistico, del seguente passo di Alessandro Alense: « Caritas est pondus, spiritum sufficienter inclinans sursum et elevans; ergo, si non sit aliquid retardans, statim anima sursum elevatur. Sed qui purgatur in purgatorio, post purgationem non habet aliquid retardans: ergo *statim evolat.* »[1]

La derivazione mi sembra abbastanza chiara. Solo che Dante all'anima separata dal corpo dovè sostituire un uomo in carne ed ossa, che si trattava di far salire, attraverso a' nove cieli, fino all' empireo. Per ciò stesso, alla carità che porta necessariamente l'anima purgata a Dio, egli sostituì la sete concreata, ossia l'amore naturale del deiforme regno: amore che sarebbe, per le creature intelligenti, ciò che è l'istinto per le irrazionali. Così Dante s'ingegnò di far rientrare la sua ascensione nell'ordine cosmico: facendola considerare a Beatrice come un caso particolare della legge universale secondo cui le creature tutte, seguendo un istinto proprio, realizzano l'ordine dell'universo. Questa ascensione, viene a dirgli Beatrice, non è miracolosa, ma naturale: quindi la tua ammirazione è senza fondamento. La veduta è, a dir vero, più poetica e graziosa che teologicamente esatta; ma noi dobbiamo saperne grado al poeta, non foss'altro, per l'occasione ch'ei volle prenderne a parlare con sì lucida profondità dell'ordine cosmico ne' vv. 103-17.

Altri punti di contatto si potrebbero forse rilevare, di questo I Canto, con autori della scuola mistica agostiniana. Mi limito a segnalare la somiglianza della prima, magnifica, terzina con queste parole di Ugo: « *Claritas* (gloria) Patris unius simplicis radii illuminatione per cuncta se diffundit et *penetrat* cuncta ».[2]

---

1 *Somma:* IV, Q. XV.

2 *In Hierarch. Dion.* L. II, c. 1.

II

LA RAGIONE METAFISICA DELLE MACCHIE LUNARI
(C. II, 112-48)

Avendo Dante chiesto a Beatrice la spiegazione delle macchie lunari, questa invita l'alunno a dire prima lui ciò che pensa in proposito. Dante dice di ritenere che quelle macchie e, in genere, il vario splendore delle stelle dipenda dalla rarità e densità di que' corpi. Beatrice confuta con argomenti fisici quest'opinione; poi (v. 112 segg.) passa ad assegnare la ragione metafisica del fenomeno in questione.

« Dentro al cielo della divina pace, cioè nell'empireo, cielo quieto, s'aggira il primo mobile, che contiene virtualmente in sè l'essere di tutto ciò ch'è compreso nel suo giro. Il cielo stellato, che segue al primo mobile, ed ha tanti occhi, scomparte quell'essere alle diverse essenze, ossia alle diverse stelle, in esso contenute e da esso distinte. I sette cieli susseguenti dispongono, ciascuno in virtù della propria costituzione specifica, le distinzioni (cioè le cose distinte) che in sè rinchiudono — e che non son altro che gli esseri sublunari — ad agire nella direzione dei loro fini e a perpetuarsi colla riproduzione. Perciò i cieli sono come gli organi o i membri del mondo considerato come un gran corpo, e graduati in modo che ciascuno è influito dal di sopra, e influisce su ciò ch'è sotto ad esso. » (112-23).

Spieghiamo. Il primo mobile irraggia, per così dire, l'essere — che tiene in sè indiviso — sul cielo stellato. Questo, per ciò stesso che ha in sè la distinzione, ricevendo l'essere, lo distingue per diverse essenze, e così distinto lo irraggia, alla sua volta, sui cieli susseguenti. I quali, differenziati specificamente tra di loro, ricevono la distinzione in modo da diventare, a loro volta, principio agli esseri inferiori non solo di distinzione, ma anche di differenziazione: specificando le essenze sublunari, e adattando ciascuna di esse ad agire e a riprodursi per eternare la

specie. E così, tutte le cose naturali riconoscono dalla virtuosità del primo mobile l'*essere*; come effetto comunissimo del cielo supremo; dal cielo stellato la loro distinzione o moltidudine in ragione di essenze diverse; dagli altri cieli le specifiche differenze, mercè le quali agiscono ciascuna nella direzione del proprio fine, e si perpetuano ciascuna secondo un tipo determinato.

Quali le fonti di queste teorie? Si citano, in proposito, Albumassar, Tolomeo, Boezio, Averroe, Alberto Magno: e, certo, c'è qui un po' di tutti questi autori. Nè può negarsi, che l'aver saputo combinare il principio metafisico della riduzione degli effetti più o meno universali a cause più o meno universali, colle teorie allora correnti sulle influenze de' cieli, fa onore al genio di Dante che, qui come altrove, rivela la sua rara abilità nell'unificare, componendo in buon ordine, ciò che ha raccolto da diverse parti, imprimendo ovunque lo stampo della sua personalità e riuscendo originale a misura che son numerose e disparate le fonti da cui dipende. Ma ritorniamo al testo.

Continua Beatrice: « Io vado per questo *loco* al vero che tu desideri: cioè, alla vera causa delle macchie lunari ». — Si noti, che *loco* vale qui principio o massima e punto di partenza per la dimostrazione d'una tesi: e non è altro, nel caso nostro, che quanto è enunciato ne' vv. 121-3, che cioè i cieli, organi del mondo, son disposti in guisa che ciascuno è passivo rispetto a ciò ch'è sopra, ed attivo rispetto a ciò ch'è sotto ad esso.

« Ciò posto (continua Beatrice), convien notare che il moto e la virtù de' cieli deriva dai beati motori, cioè dagli angeli santi, ministri intelligenti della divina Provvidenza nel governo del mondo: precisamente come l'arte del martello, ossia la virtù ch'è in esso ad eseguire un lavoro qualunque, deriva ad esso dal fabbro ».[1]

---

[1] Motores sphaerarum coelestium comparantur ad ipsas ut intellectus artificis ad corpus quod movetur instrumentaliter ad formam artis inducendam in materiam. (Alb. M. In I de *Coelo* tract. 1, c. 3).

« L'opera poi dell' intelligenza motrice si rivela sopra tutto là dove comincia la distinzione e la varietà: nel cielo stellato, ch'è tanto bello in grazia, appunto, de' lumi innumerevoli che risplendono in esso. Dalla mente profonda che volge questo cielo derivano a lui le diverse immagini — ossia forme — costituenti le diverse essenze delle stelle: forme, che lo stesso cielo imprime poi nelle sfere inferiori, per mezzo delle quali le influenze delle stelle arrivano fino alla terra. Ed a quel modo che l'anima, dentro al corpo umano, pur rimanendo sempre una secondo l'essenza, si divide, quanto alla sua virtù, per membra conformate differentemente a seconda delle diverse potenze di essa anima, cui debbon servire da organi: così l'intelligenza motrice dispiega per le stelle la sua bontà, che viene, per tal modo, a moltiplicarsi in ragione di *virtù*, pur rimanendo una come *essenza*. Di qui è, che conservando indivisa la sua immateriale sussistenza, essa può fungere da forma senza cessare dalla cognizione di sè stessa. »

« Le diverse virtù, poi, che rappresentano la bontà moltiplicata, fanno diversa lega coi diversi preziosi corpi da esse animati, e coi quali si legano come la vita (o anima) nel corpo umano. E poichè tali virtù animatrici emanano da motori beati, esse tralucono attraverso a' loro corpi, come nell'uomo la letizia traluce per la pupilla avvivata dalla virtù dell'anima. Ecco la vera causa per la quale una stella differisce da un'altra in chiarezza: i principî formali delle stelle sono diversi, cioè son diverse le virtù che si legano nelle stelle (diverse, sottintendi, secondo che sono conformate alle svariate causalità o virtù dell' intelligenza). E, per venire alla luna, la virtù del motore che in lei si lega è il principio formale che produce « lo turbo e il chiaro » conforme a sua bontà, cioè secondo la diversa partecipazione della virtù del motore alle diverse parti della luna. » Fin qui Beatrice.

Che i cieli siano mossi da intelligenze separate, fu

comune sentenza non solo de' peripatetici e de' platonici, ma anche di quasi tutti i filosofi e teologi del M. E. e d'un po' dopo. Ma che le virtù de' santi giri derivino esse pure da' beati motori, è probabile che Dante l'abbia dedotto sia dall'opinione, allora comunissima, che i cieli influissero mediante, sopra tutto, la luce ed il calore, sia dalle poetiche dottrine di que' platonici che spiegavano la luce stellare come una risultanza sensibile della lega che fa la virtù del motore col prezioso corpo da essa avvivato. In ciò, il poeta si scosta dai peripatetici: perchè questi sono unanimi nel negare, con Aristotele, alle intelligenze motrici il carattere di forme della materia.[1] Ed anche quelli, tra essi, che sostennero o, almeno, non osarono condannare l'opinione che ritiene i cieli animati, non poterono, evidentemente, identificare le anime de' cieli cogli angeli beati, che sono sostanze *separate*.

Come è chiaro, anche qui Dante mette assai del suo; e ne aveva forse diritto più che altrove, in materia nella quale se n'eran dette tante da' filosofi, e restava pur sempre sì largo spazio, per sbizzarrirsi, alla fantasia de' poeti. Più d'un secolo dopo Dante, i due platonici Pico e Marsilio Ficino si piacevano ancora a trattare di astrologia con metodi a priori; e l'ultimo potè scrivere, tra l'altre belle cose, che « lux in coelestibus est copia vitae ab angelis, virtutis explicatio a coelo, risus coeli. »[2] Splendide fantasie poetiche, che pur rappresentano, chi ben guardi, il succo de' versi 127-48, ove si dà la ragione metafisica delle macchie lunari.

---

1 Arist., in VIII *Phys.* c. 10, pone l'intelligenza motrice nella massima circonferenza del cielo (equatore); e si sa, d'altronde, che per lui l'anima è tutta intera in ogni parte del corpo.

2 *Epist.* L. 2, c. 719.

III

LA QUIETE PERFETTA DE' BEATI

(C. III, 70-87)

Dante chiede a Piccarda (v. 64), se essa e le sue compagne desiderino più alto luogo nel cielo. Risponde la beata, che il *desiderio* (moto spiritale) non può aver luogo nel cielo, ma soltanto la quiete. Il che essa prova con due argomenti.

Il primo è desunto dalla natura della carità, che necessariamente accompagna lo stato di beatitudine. È proprio, infatti, della carità render concorde il volere dell'anima con quello di Dio; ora l'anima beata non può non essere *in caritate*: dunque la carità quieta (mette in riposo) la volontà del beato, che vuole solo quel tanto che Dio vuole che egli abbia e nulla più.

Il secondo muove dall'essenza stessa della beatitudine (formale del *beato esse*), che importa non movimento, ma termine. Invero la beatitudine importa la consecuzione, da parte dell'anima, di quel bene che Dio le vuole: come, in generale, la perfezione consumata di ogni essere consiste nel raggiungimento di quel tanto di bene che la divina volontà gli ha assegnato. Onde la volontà di Dio è come il mare, a cui, quasi fiumi, tutti gli esseri si muovono per ivi aver pace: chè non è altro la pace se non tranquillità proveniente dall'ordine, ossia dall'essere ogni cosa nel posto in cui Dio la vuole. Dunque l'anima arrivata al possesso della beatitudine, non è più in istato di tendenza, ma di riposo nella divina volontà, anzi di unificazione con essa: a quel modo che i fiumi, giunti al mare, cessano di correre e confondono con esso le loro acque, diventando, per così dire, una cosa sola con lui.

Anche Ugo: « Deus erit finis desideriorum nostrorum.... et beata illa civitas magnum in se donum videbit: quod ulli superiori nullus inferior invidebit. Tam nolet

esse unusquisque quod non accepit... quam nec in corpore vult oculus esse qui est digitus: cum membrum utrumque contineat totius partis pacata compago. Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius. »[1]

IV

DUE DUBBI DI DANTE

(C. IV).

Sul principio del C. IV, Dante ci si presenta agitato da due dubbi, i quali « pontano igualmente nel *suo* velle »: ond'egli sospeso tace, non sapendo da quale debba prima liberarsi. Beatrice li legge nella mente di Dante, e glie li espone. L'uno riguarda la sede delle anime: la Chiesa insegna che i beati hanno sede nell'empireo; come va, dunque, ch'essi si mostrano a Dante distribuiti nelle sfere celesti? L'altro dubbio riguarda la giustizia divina: perchè mai le anime che venner meno a' loro voti subiscono una diminuzione di premio, se in questo venir meno han dovuto cedere alla violenza altrui?

Il primo dubbio, insegna Beatrice, ha più di fiele e di veleno, e potrebbe sviare da lei, ch'è quanto dire dalla fede: perchè il fatto palese ai sensi potrebbe indurre Dante a credere piuttosto a Platone che all'insegnamento ecclesiastico circa la sede de' beati. L'altro dubbio ha meno di malizia, nè potrebbe sviare l'anima dalla fede: giacchè non è un argomento, ossia un motivo sufficiente, per negare la giustizia divina il parere ch'essa venga meno in questo o quel caso particolare; questo è piuttosto un motivo di adorarla, come quella che si eleva infinitamente al di sopra dell'intelligenza de' mortali.

Insomma: è ben altra cosa il *non capire* colla ragione come un effetto della divina giustizia s'accordi con

---

[1] *De Sacram. christ. fidei*: L. II, Pars. XVIII.

essa, e il *vedere* cogli occhi un fatto in opposizione con una verità di fede. Chè non poteva Dante, nel caso, dubitare di allucinazione: essendo egli certo, per ciò che gli aveva detto Beatrice, e di trovarsi nel cielo della luna (II, 30) e in presenza a vere sostanze (III, 29). Il non capire in cose di fede non è segno, di per sè, che di corta vista da parte della ragione; ma vedere il contrario di ciò che la fede insegna, può compromettere seriamente la verità di essa. Non è qui, peraltro, il caso di rinunziare a comprendere: si tratta, invece, di verità che può esser penetrata dall'umano accorgimento (70).

Beatrice, poi, scioglie il primo dubbio dichiarando all'alunno che nessuno degli spiriti, dai più elevati agli infimi, testè da lui veduti, ha la sua sede fuori dell'empireo. Si son mostrati a lui, questi ultimi, nel cielo della luna non perchè questa sia la loro dimora, ma per dargli un segno sensibile del grado di loro beatitudine, che è l'infimo di tutti. Perchè la diversità di gradi nella beatitudine è verità di ordine intelligibile puro, al quale non può l'ingegno umano elevarsi, se non per mezzo di segni sensibili.[1]

La soluzione del secondo dubbio è contenuta ne' vv. 73-114. — La violenza che scusa, causando l'involontario, è quella che si subisce da un agente esterno con ripugnanza: senza, cioè, assecondare in verun modo l'azione di chi violenta. Ma non fu tale il caso di queste anime: dunque esse non furono scusate per la violenza

---

[1] Il vostro ingegno, dice a Dante B., sol da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno. — Il senso più ovvio e naturale di queste parole è, che l'intelletto umano si rende intelligibile il vero, solo fondandosi sui dati della cognizione sensitiva. È più che probabile che Dante conoscesse l'intelletto agente, dal momento che in *Pg.* XXV, 65, parla del possibile; ma ciò non si può provare da quelle parole di B., alle quali converrebbe dare questo senso, certamente falso: che l'intelletto agente (ingegno) solo da sensato apprende la specie (ciò) che fa *poi* degna d'esser ricevuta nell'intelletto possibile. *Intelletto,* nelle parole di B., va preso nel senso non di facoltà, ma di atto, come nel notissimo verso « Donne, ch'avete intelletto d'amore ».

loro fatta. — Prova della minore: La volontà non si smorza, se non vuole smorzarsi: cioè, la volontà può, se vuole, mantenersi immobile nel suo proposito; come l'impeto innato verso la propria sfera si mantiene immobile, nel fuoco, anche sotto la violenza che lo torce a terra. Di modo che, cessata la violenza, la volontà fa eseguire all'uomo il suo proposito, come la fiamma si drizza in su al cessar della forza che in giù la piegava. Siccome, adunque, cessata la violenza che ritraeva le dette anime dal luogo santo, esse non vi fecero ritorno, convien dire che non fu in loro una volontà immobile nel suo proposito, ma una volontà debole e fiacca, che finì con piegarsi e adattarsi alla violenza. Piccarda e Costanza, adunque, durarono bensì nel *buon volere*, ma questo non fu intero e abbastanza saldo: chè, altrimenti, le avrebbe, una volta liberate dalla violenza, risospinte per la strada dalla quale erano state ritratte. Volere intero e saldo a tutta prova fu quello che mantenne Lorenzo sulla grata e fece Muzio spietato verso la sua destra. Ma simile tenacia di proposito è troppo rara! (73-87).

Così è sciolta la prima questione di Dante: — se il buon voler dura, come mai la violenza può diminuire il merito? — Ma ecco un altro dubbio, dal quale Dante non potrebbe sciogliersi da per sè stesso: come mai può dire Beatrice che il buon volere non durò in quelle anime, mentre Piccarda, che, per attestazione di essa Beatrice, non può dire il falso, ha affermato che Costanza tenne l'affezione al velo? (88-99).

Risponde Beatrice: « Avviene non di rado che, per timore di qualche danno, si faccia, contro il proprio gradimento, qualcosa che far non converrebbe: come Almeone, per timore di mancare alla pietà verso il padre, che gli comandò di uccidere la madre, la uccise, riuscendo così spietato verso di essa. In tai casi, « la forza al voler si mischia » (cioè, non si tien fuori della volontà, come ne' casi di violenza fisica esterna, ma influisce su di essa in modo da farle volere ciò che, altrimenti, non vorebbe):

perciò, l'atto sconveniente, procedendo dalla volontà, sia pure sotto l'influenza del timore, non cessa di essere volontario e immeritevole di scusa. Ed è ben vero, che la volontà *assoluta*, cioè di per sè stessa (non influenzata dal timore) non consente al male: vi consente però di fatto, in quanto è sotto l'influenza del timore di un male da essa riputato maggiore ». (103-11).

Applicando: — Costanza, quando poteva e doveva tornare al chiostro, rimase nel secolo, suo malgrado (cioè, ritenendo l'affezione al velo), per evitare un pericolo. La sua volontà, di ritornare al chiostro, si adattò, dunque, alla forza: onde non si può scusare la sua permanenza nel secolo. Vi rimase però solo col corpo, perchè la sua volontà fu sempre affezionata al velo: « non fu dal vel, del cor, giammai disciolta ». Quindi, di volontà assoluta, tenne l'affezione del velo: e così intendeva dire Piccarda; ma non tenne quell'affezione, se si tratti di volontà legata, per così dire, dal timore: e così intende Beatrice.

Com'è facile vedere, la difficoltà di Dante si riduce a non saper capire come possa essere stata volontaria e involontaria, a un tempo, la permanenza di Costanza nel secolo: in termini generali, come si possa volere e non volere la stessa cosa al tempo stesso. Per risolvere la difficoltà, Beatrice ricorre all'atto ispirato dal timore, facendo osservare che un tal atto, procedendo da una mischianza di volontà e di forza, viene ad essere volontario in quanto procede dalla volontà sotto l'influenza di quella forza (morale) che dicesi timore, ed è involontario in quanto procede da questa forza che fa volere ciò che, altrimenti, non si vorrebbe. Breve: involontario di volontà sciolta (assoluta) dalla forza; volontario di volontà legata dalla forza.

S. Tommaso (1, II, 6, 6), dopo di aver riportato dall'*Etica* di Aristotele (III, 1) questo modo d'interpretare l'atto eseguito per timore, osserva che, a ben considerare le cose, un tal atto deve dirsi semplicemente volontario, come quello che procede da principio intrinseco, sia pure

sotto l'influenza di un agente esteriore che rende *hic et nunc* appetibile ciò che tale non sarebbe in altre circostanze. Che, perciò, l'involontarietà non si mescola in esso atto, nella sua realtà, quasi a renderlo in parte involontario; sì bene l'involontarietà conviene a *tutto* quell'atto considerato fuori delle presenti circostanze, cioè in astratto. Onde, l'atto ispirato dal timore è interamente volontario come reale, e interamente involontario secondo uno stato di astrazione mentale.

V

IL VOTO

(C. V, 19-90)

S'io ti fiammeggio nel caldo d'amore
Di là dal modo che 'n terra si vede,
Sì che degli occhi tuoi vinco il valore,

Non ti maravigliar, chè ciò procede
Da perfetto veder che, come apprende,
Così nel bene appreso move il piede (1-6).

Qual cosa mai vede Beatrice? Lo dice lei stessa subito dopo:

Io veggio ben sì come già risplende
Nello intelletto tuo l'eterna luce ecc.

Non già che Dante godesse allora la visione di Dio! ma perchè, com'è detto sopra (IV, 115), le parole di Beatrice erano state come un ruscello uscito dal fonte onde ogni vero deriva, o, con metafora analoga, un raggio emanante dall'eterna luce. Orbene, Beatrice, vedendo chiaramente l'intelletto di Dante irradiato da questa luce e acceso di amore per essa, sente crescere il suo amore per lui e gli fiammeggia in questo caldo d'amore in modo sovrumano, com'è sovrumano il modo con cui vede l'intrinseca perfezione, intellettuale e morale, che cresce nell'anima del diletto discepolo: e, d'altronde, l'affetto è proporzionato alla perfezione del vedere. Che poi il *piede* dell'anima sia

l'affetto o l'amore, Dante lo aveva appreso da s. Agostino, e lo dice chiaro in *Purg.* XVIII, 44.

« Tu vuoi sapere — continua Beatrice — se chi ha fatto un voto e poi vi manca, possa, con altre opere buone, fare una restituzione tale che estingua ogni debito con Dio.

Orbene, ti si renderà evidente l'alto valore del voto (quando sia tale che Dio l'accetti), se tu rifletti che esso voto è come un patto conchiuso tra Dio e l'uomo, nel quale l' uomo fa sacrifizio a Dio di quanto egli ha di più prezioso agli occhi dello stesso Dio: cioè, della libertà della sua volontà, e questo sacrifizio lo fa con atto di essa volontà. Dunque, nulla si può rendere per ristoro di voto manco. Credere di poter fare un buon uso del libero arbitrio (opere buone ristoratrici), ch'è stato offerto a Dio, sarebbe come credere opera buona l'elemosina fatta con denari rubati (19-33).

Tu sei oramai certo del punto essenziale della questione (il manco di voto non è ristorabile per mezzo di qualsivoglia opera buona). — Ma come va, dunque, mi domanderai, che la Chiesa dispensa ne' voti? — Bada! Due cose concorrono all'essenza di questo sacrifizio, ch'è il voto: la convenzione tra l'uomo e Dio, e la materia su la quale essa cade. La convenzione non si cancella altrimenti che stando ad essa convenzione: ed è del voto considerato secondo questo elemento (formale) che ho parlato di sopra con termini sì precisi. Per questa ragione, appunto, fu ordinato agli Ebrei, che avessero promesso di offrire, di far pur sempre qualche offerta, anche nella impossibilità di offrire ciò, precisamente, ch'era stato promesso. Ma se il voto non ammette dispensa da parte della convenzione, ammette però commutazione da parte della materia. E questa commutazione spetta alla sola autorità della Chiesa, ed è sempre stolta, qualora la materia sostituita non superi della metà la tralasciata. Onde segue, che chi avesse fatto voto di cosa eccedente in valore ogni altra, un tal voto sarebbe incommutabile affatto. » (34-63). — Fin qui Beatrice.

Ed ora, alcune brevi considerazioni ci metteranno in grado di determinare la portata e l'origine delle vedute di Dante circa il voto, a proposito delle quali citano alcuni, come fonte per lo meno principale, la Questione LXXXVIII della *Secunda Secundae* di s. Tommaso.

Rifacciamoci dal « maggior punto: che il debito contratto col voto non può estinguersi altrimenti che con l'adempiere esso voto. Ciò suppone, com'è chiaro, che il voto una volta valido, sia valido per sempre, in modo da non poter essere da nessuna causa invalidato. Ciò che non sembra vero: perchè, non essendo il voto, alla fin fine, per quanto alto si voglia crederne il valore, se non una promessa, può cessare in tutti que' modi in cui si estingue una promessa fatta agli uomini, e che sono a tutti noti.

Ma come prova Dante il suo « maggior punto » ? Con una definizione del voto, tutta sua. È noto, infatti, che tutti i teologi, d'accordo con s. Tommaso, definiscono il voto per una « promissio Deo facta de meliori bono ». Per Dante, invece, il voto è un sacrifizio (v. 44) col quale si consacra a Dio la propria libertà. Splendida metafora, senza dubbio; ma poco esatta definizione. Invero, c'è un tal qual punto di contatto tra il voto e il sacrifizio: questo importa la rinunzia al possesso d'una cosa per consacrarla a Dio, come quello una certa rinunzia alla propria libertà, a onor di Dio, rispetto a determinati atti. E tanto basta, per poter chiamare il voto sacrifizio in un senso metaforico: non già nel senso proprio rigoroso della parola. Chè il voto non importa per nulla un vero sacrifizio della libertà: quasi l'uomo si spogliasse del libero arbitrio, per farne come un divino possesso. Ma solo si priva del potere morale di non fare ciò ch'*è meglio* fare: nel che, ben lungi dal privarsi di sua libertà, egli la perfeziona, anzi, confermandola nel bene. Così appunto risponde l'Aquinate a un argomento con cui si vorrebbe provare « non essere spediente far voti », per questa ragione: che non conviene privarsi de' doni di Dio e, d'altronde, « libertas est unum de maximis bonis quae

homini Deus dedit ». « Dicendum » così il s. Dottore, « quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatae voluntatis in bonum non diminuit, ut patet in Deo et in beatis ».[1] Nè si vede poi, come l'obbligazione, che il vovente di suo arbitrio s'impone, ne consacri la volontà a Dio più di quello che la consacrino le molteplici obbligazioni derivanti dalla legge divina, naturale e positiva.

Da ciò segue che, tra gli atti di religione, il voto, in quanto tale, non ha quella superiorità di valore che Dante sembra attribuirgli. E, prima di tutto, il voto appartiene agli atti esteriori di religione, che son da meno degl'interiori, quali la devozione e l'orazione. E, tra gli esteriori, precedono in valore quelli con cui si dà attualmente a Dio qualche cosa, a quelli coi quali si promette di offrire. Ed è chiaro: perchè dare è meglio e più accetto che il promettere di dare, almeno a parità del resto; e se si ringrazia della promessa, gli è perchè essa contiene virtualmente il dono. Che cosa deve, dunque, conchiudersi rispetto al « maggior punto »? Questo, se non erro: che il debito contratto col voto può estinguersi anche senza il pagamento di esso debito.

E, invero, la Chiesa dispensa da' voti, qualora essa giudichi che l'adempimento del voto riesca a scapito d'un maggior bene sia del vovente, sia della società. Dante, da buon cristiano, riconosce alla Chiesa il potere di dispensare; ma si affretta ad osservare che la dispensa non importa lo scioglimento dall'obbligo di pagare il debito contratto con Dio, ma la pura sostituzione di un modo di pagare ad un altro. Eppure il poeta fa qui menzione delle chiavi (v. 57), che sono, anche per lui altrove, simbolo del potere di *legare* e di *sciogliere*. E se la Chiesa ha un tal potere rispetto al voto, non si vede come esso non debba estendersi un po' al di là della commutazione, e arrivare sino al *vincolo* originato dal voto.

---

[1] II, II, q. 89, art. 4 ad 1.

Ma non si tratta qui che della interpretazione di un potere della Chiesa: interpretazione, d'altronde, che il Nostro ha comune con alcuni teologi anteriori a s. Tommaso, i quali non scorgono altro, nella dispensa, che il potere di sostituire alla materia del voto un'altra maggiore o, almeno, equivalente. Per ciò stesso, essi riservano al Prelato il potere di commutare, come fa appunto qui il nostro Dante[1]. Da ciò ben segue che, ove la materia ecceda in valore ogni altra, il voto è indispensabile affatto: e così esso sussiste eternamente valido e da parte della forma (convenzione) e da parte della materia.

Chiaro è poi, che il voto al quale qui si allude, è quello con cui si promette la via di qualche *setta* religiosa, per vegliare e dormire sino alla morte col divino Sposo delle anime (III, 100 sgg.). Posta l'impossibilità di *ristoro* per chi manchi a un tal voto, ne segue la permanenza di un debito eterno verso Dio, nelle anime dell'ultimo cielo, nonostante la penitenza ch'esse devono aver fatto in vita — e fors'anche in purgatorio — della loro infedeltà, mancando al voto. E un tal debito, secondo le vedute del poeta, incancellabile, è appunto la causa del possedere queste anime il minimo grado di beatitudine:

> E questa sorte, che par giù cotanto,
> Però n'è data, perchè fur negletti
> Li nostri vôti, e vòti in alcun canto (III, 55-7).

E ben s'intende, che il debito sussiste in esse non già come reato, ma come un certo vuoto *(manco)* nella loro giustizia, non giunta a quella perfezione che Dio esigeva. Onde risplendono nella gloria come la luna nel firmamento: mostrando, cioè, « in alcun canto » diminuzione di splendore.

Anche qui, adunque, il poeta ha saputo mirabilmente

[1] Si legga, ad es., — giacchè il testo è troppo lungo per essere qui riportato — ciò che dice in proposito Ugo vittorino in *De Sacram.* L. II, P. XII, cc. 4 e 5.

adattare la dottrina al suo intendimento artistico. E se ad alcuno sembrasse non troppo esatta, teologicamente, quella permanenza eterna di un debito ne' beati, si potrebbe rispondergli che Dante non ha inteso di presentarci, ne' suoi versi, il vero paradiso, ma niente più che una splendida figurazione poetica dello stato di beatitudine e de' suoi gradi.

VI

GIUSTA VENDETTA DI VENDETTA GIUSTA

(C. VII, 29-51)

In questi versi, Beatrice vuol far capire a Dante « come giusta vendetta giustamente vengiata fosse » : cioè, come la crocifissione del Cristo sia stata un atto di somma giustizia, compiuto dall'imperatore romano a nome di Dio; eppure sia stata, quale atto di somma ingiustizia, giustamente punita colla distruzione di Gerusalemme, per mano sempre dello stesso strumento di Dio, Cesare.

Ed ecco come procede il discorso: « Il Verbo di Dio, disceso nel seno di Maria, unì a sè l'umana natura che, per la sua disubbidienza, s'era allontanata dal suo Fattore. Ora, questa natura fu bensì sincera e buona, in quanto fu unita al Verbo « qual fu creata », ma « per sè stessa » (cioè, secondo il vero senso generalmente non côlto: considerata precisamente e in astratto come natura umana) soggiacque all'ira punitrice di Dio, come rea di defezione. Se così è, vale a dire: se la natura umana del Cristo, considerata in concreto, qual natura del Cristo, è santa, ed è invece rea, se la si consideri in astratto come natura umana: ne segue, che la crocifissione fu la più giusta di tutte le pene, riportata alla natura che fu assunta; la più ingiusta di tutte, riportata alla persona nella quale tal natura era «contratta». Come giusta, piacque

a Dio, che l'inflisse alla natura rea per mezzo di Cesare avente giurisdizione su tutta l'umana specie *(De Monarch.* II, 11); come ingiusta piacque a' Giudei, che perciò ne subirono giustamente il castigo. »

Così Dante trovò modo di attribuire all'aquila imperiale, all'uccello di Dio, la gloria di essere stato lo strumento degli atti più strepitosi e terribili della giustizia divina. Ma se è abbastanza ingegnosa la distinzione che, per i suoi fini, fa qui Dante dell'umana natura, ci vuol poco a vedere ch'essa è assurda. Invero, se quella natura è santa, quale unita al Verbo, non si capisce come possa esser rea, considerata in astratto: giacchè e reità e santità non possono convenire alla natura se non presa in concreto, ossia alla natura contratta, per usare il termine del poeta, nella persona. Onde è ugualmente inconcepibile che la pena di croce sia giusta o ingiusta a seconda che la si riferisce alla natura o alla persona: non potendosi colpire la natura se non in quanto è singolare, ossia appartenente alla persona. Nè i Romani crocifissero l'umana natura presa in astratto, come porterebbe il discorso di Beatrice; ma crocifissero quell'individuo *uomo*, precisamente, che Pilato aveva riconosciuto innocente e che, pure, sacrificò vigliaccamente alla propria ambizione.

Ma Dante conosceva, senza dubbio, la vera ragione per cui la crocifissione del Cristo fu, ad un tempo, e una giusta vendetta da parte di Dio e un delitto orrendo da parte de' Giudei (ed anche del preside romano!). Senonchè, trattandosi di presentarci Cesare quale strumento, per cosi dire, giuridico della vendetta giusta di Dio, egli escogitò la distinzione, di cui sopra, dell'umana natura: distinzione che, per quanto strana esser possa, non offende però, almeno direttamente, nessun punto dalla dottrina cattolica.

VII

LA REDENZIONE DELL'UOMO E LA PASSIONE DEL CRISTO

(C. VII, 64-120)

Sciolto il dubbio relativo alla vendetta giusta, Beatrice ne legge un secondo nella mente di Dante:

> Tu dici: Ben discerno ciò ch'i' odo,
> Ma perchè Dio volesse, m'è occulto
> A nostra redenzion pur questo modo.

Dopo qualche considerazione circa la difficoltà ed altezza del problema, passa a risolverlo, pigliando le mosse piuttosto di lontano, dimostrando che la passione e morte del Figliuol di Dio era il mezzo più conveniente per la redenzione del mondo. Ed ecco il filo del discorso. « La umana creatura (cioè l'uomo, anima e corpo) essendo opera immediata di Dio, s'adorna, in virtù di sua origine, delle doti di incorruttibilità e di libertà, per le quali acquista una speciale somiglianza colla bontà divina, ch'è di natura sua indeficiente e indipendentissima. L'uomo non può mancare di queste doti, se non in quanto decade dalla sua originaria nobiltà: il che non può essere che in forza del peccato. Questo, infatti, allontanando l'uomo da Dio, fa sì che riceva poco dell' influsso della divina bontà e riesca così ad essa dissimile (perchè del lume suo poco s' imbianca). E siccome l'uomo pecca e si allontana da Dio in quanto si prende de' diletti a dispetto della volontà di Dio, così non può ricuperare la sua nobiltà, se non a condizione di patire, in proporzione, a dispetto della volontà propria. Ora è un fatto, che l'umana natura peccò in Adamo e decadde, per ciò stesso, dalla sua nobiltà, la quale, come s'è detto, non può ricuperarsi senza un'adeguata soddisfazione, per via di giuste pene, da parte dell'uomo. A meno, dunque, che Dio non rimetta per pura cortesia il debito, l'uomo deve soddisfare per

essere riabilitato. Ma, d'altronde, l'uomo non può, *ne' termini suoi*, dare a Dio un'adeguata soddisfazione. Se così è, posto che Dio voglia riparare l'uomo, deve egli stesso prendere in sua mano la causa di quello, mettendo in esercizio o la sua misericordia o la sua giustizia o l'una e l'altra insieme (la disgiuntiva è completa, perchè « universae viae Domini, misericordia et veritas »). Ora un'opera riesce tanto più gradita, quanto più c'è in essa della bontà del cuore dell'operante. Dio, adunque, non poteva meglio manifestare il suo amore per l'uomo, che rilevandolo con un'opera in cui risplendessero e la sua misericordia e la sua giustizia: giacchè, a questo modo, veniva come ad esaurire la bontà del suo cuore, che non può manifestarsi (imprentare il mondo) se non per una di quelle vie. E, ciò ch'è più mirabile, nell'incarnazione, misericordia e giustizia risplendono, insieme unite, in modo che l'una riceve splendore nuovo dall'altra. Infatti, in questa grande opera, Dio largisce niente meno che sè stesso all'uomo, mettendolo in grado di estinguere pienamente il suo debito: nel che si mostra ben più misericordioso che se avesse, senz'altro, rimesso il debito. Parimente, nell'incarnazione si vede che alla divina giustizia non poteva soddisfare che una Persona divina: il che ben dimostra la maestà di essa giustizia. »

Fin qui Beatrice: ed ora ci sia lecita qualche osservazione. E, prima di tutto, in che consiste secondo, non dico la mente, ma le parole del poeta, la nobiltà originaria dell'umana natura e dalla quale essa decadde per il peccato? Potrà recar meraviglia a più di un lettore, che non si faccia qui menzione di ciò che veramente costituisce quella nobiltà, cioè la grazia santificante con tutti i doni soprannaturali che l'accompagnavano. Qui non si parla se non di vantaggi che l'uomo ha in comune, come ci si dirà più sotto, colle sfere celesti: incorruttibilità e libertà, onde nasce una speciale somiglianza colla bontà divina. E il lume « di cui poco s'imbianca » la

umana natura in forza del peccato, non può esser che l'ardor santo che *ogni cosa raggia* o, in altri termini, la divina bontà, che, ardendo in sè, sfavilla dispiegando le bellezze eterne. Chè, del lume della grazia, l'anima in peccato non s'imbianca nè punto nè poco. Di più: la riabilitazione, sempre secondo il tenore del testo, non si fa che per via di compensazione: una pena proporzionata riempie il vuoto fatto dalle illecite dilettazioni. Anche qui, mi par chiaro, Dante è indipendente, e dobbiamo limitarci ad ammirare il poeta.

Un'altra osservazione. Che l'essere effetto immediato della prima Causa sia ragione alla creatura di perpetuità e di libertà (e qui pare che per libertà si debba intendere l'indipendenza da ogni cosa creata nell'esercizio della propria operazione e nella consecuzione del fine), Dante non lo ha certo appreso dagli Scolastici, sì bene dal *Timeo* di Platone. Secondo tutti i Dottori della Scuola, almeno tomistica, la radice di quelle doti e della speciale somiglianza con Dio sta nell'immaterialità dell'essere, non già nell'immediata origine divina. Di modo che, se Adamo fosse stato creato *in puris naturalibus*, sarebbe stato soggetto alle malattie ed alla morte, nè più nè meno di quello che sia ora, decaduto com'è da quella giustizia originale che sola lo rendeva immortale. Nè i cieli, secondo gli Scolastici, sono incorruttibili per essere opera di Dio secondo il loro essere intero, ma perchè la loro forma esaurisce totalmente la potenzialità della materia.

Tutto ciò che segue dal v. 88 sino alla fine del passo che esaminiamo, è non solo altamente poetico, ma anche teologicamente esatto. Si trova anche in s. Tommaso:[1] il che però non dà diritto a conchiudere che l'Aquinate sia qui la fonte di Dante, potendo darsi benissimo, che l'uno e l'altro derivino da fonte più antica. Anzi, a me sembra certo che, almeno per Dante, questa fonte sia

---

1 S. Theol. III, 46. 1.

s. Anselmo, il quale, nel c. XX del L. II del suo trattatello *Cur Deus homo*, scrive: « Misericordiam Dei, quae tibi perire videbatur, cum iustitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus; ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempe, quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te: et ipse Filius: tolle me et redime te?... Quid etiam iustius, quam ut ille, cui datur pretium maius omni debito, dimittat omne debitum? ». Mi sembra, dico, certo che questa sia la fonte di Dante: perchè alcuni passi di questo stesso trattato si prestano ad essere interpretati nel senso, che l'incarnazione e la passione del Figliuol di Dio fossero l'unico modo di nostra redenzione: come precisamente la pensa il nostro poeta, chi ponga mente al vero significato di que' due versi: « Ma perchè Dio volesse, m'è occulto, a nostra redenzion *pur* questo modo. » S. Tommaso la pensava altrimenti, come può vedersi nella Questione or citata.

Ne' versi 104 - fine (Tu dici: io veggio ben ecc.) Beatrice scioglie un'obbiezione che potrebbe farsi a un *luogo* del suo discorso: come va che i corpi elementari e misti, pure essendo stati creati da Dio, son soggetti a corruzione? — Risposta. Gli angeli e i cieli son creati nel loro essere *intero*; ma gli elementi e i misti non furon creati che secondo la loro materia: quanto alla forma, essi la ricevono da una virtù informante, concreata ne' cieli. E altrettanto deve dirsi delle piante e de' bruti: la loro forma, o anima, è tratta dalla potenza della materia in virtù del raggio e del moto delle stelle: quindi nessuna meraviglia, che tutti gli esseri sublunari, da' semplici elementi sino al bruto più perfetto, siano soggetti a corruzione. Immortale è invece l'anima umana, come quella ch'è spirata immediatamente da Dio; di che fa fede il desiderio incessante, ch'essa ha, di con-

giungersi col Bene infinito, dal quale *solo* procede. Se l'anima è immortale e, d'altronde, la carne umana, nella sua prima origine, è fattura immediata di Dio, nulla osta a che l'anima possa un giorno riprendere il suo corpo e vivere con esso eternamente. — Fin qui il testo.

A proposito del quale, è da notarsi:

1) La creazione della materia allo stato di pura materia, cioè priva d'ogni forma elementare o mista. Anche più sotto (XIX, 22-4) si parla di materia *puretta* uscita dalla mano di Dio contemporaneamente alle forme *purette* (gli angeli, esenti da materia) ed ai cieli, composti di materia e di forma. Ora, se è certo che la materia non può venire all'essere se non per creazione, è anche certo che non può esser creata se non unita a qualche forma. E quella materia caotica che, secondo la comune interpretazione del *Genesi*, precedette l'opera della distinzione e dell'ornato, non è la materia prima che, secondo i peripatetici, fa da soggetto alle forme degli esseri naturali, come sembra credere Dante, qui e nell'altro luogo or or citato.

2) La corruttibilità degli esseri naturali è fatta derivare da ciò, che la loro forma è impressa da virtù creata (della quale non può dirsi, come della bontà divina, « che non si move la sua impronta quand'ella sigilla »). Ed anche ciò è in piena regola col *Timeo* di Platone; non già colla dottrina, in proposito, d'Aristotele e della Scuola.

3) Per dar qualche peso all'argomento con cui si prova la convenienza della risurrezione, oltre che dalla immortalità dell'anima, dall'origine divina della carne umana, bisogna supporre che Dante sottintenda l'opera della riparazione. Se la carne umana è incorruttibile in ragione della sua origine, e non perdette questa prerogativa se non per il peccato: ragion vuole che, data la perfetta soddisfazione alla divina giustizia, questa carne distrutta dalla morte ritorni a vivere eternamente insieme con l'anima. Ma è inutile avvertire, che questa non è che una delle tante originalità del nostro poeta.

VIII

ORIGINE DELLE INDOLI UMANE

(C. VIII, 94-148)

Dante chiede a Carlo Martello che gli spieghi « come uscir può di dolce seme amaro » : cioè, da padre virtuoso figlio vizioso. Risponde Carlo : — s' io riesco a mostrarti un vero, tu capirai ciò di che domandi.

Il *vero* (95) che Carlo intende dimostrare, è il seguente : — La divina Provvidenza, mediante le influenze de' cieli, dispone e dirige efficacemente ogni natura alla propria *salute*, cioè al proprio fine (97-105). Prova indiretta del vero o principio : — Se così non fosse, (se, cioè, i cieli non disponessero e dirigessero le nature a' loro fini) converrebbe dire ch'essi cieli producono il disordine (*ruine*, 108) piuttosto che l'ordine (*arti*) : che, per ciò, son deficienti le intelligenze motrici d'essi cieli, e deficiente la prima intelligenza, dalla quale queste dipendono : il che non può essere (106-11).

A questo punto, Dante, richiesto se ha bisogno di maggiori schiarimenti per l' intelligenza di quel *vero*, risponde che no : vedendo egli bene l' impossibilità che la natura, « in quel ch'è uopo, stanchi » (114) : cioè, che la natura venga meno quanto a' mezzi necessari al fine (uopo). In altri termini : il fatto, che gli esseri naturali raggiungono, in via ordinaria, il loro fine, è prova evidente dell'efficacia della divina Provvidenza dirigente le nature, mediante i cieli, alla loro salute.

Dal *vero*, così stabilito, passa Carlo a dimostrare, come il figlio non si assomigli sempre al padre. Ed ecco come: — Il peggio per l' uomo in terra, sarebbe s'ei non fosse *cive* (il che equivale a dire : il meglio, cioè la perfezione o salute dell' uomo in questa vita, sta nell'esser cittadino, ossia membro della società civile). Gli uomini poi non possono essere cittadini, se non esercitando diversi uffizi, a' quali si richiedono diverse qualità o disposizioni, fisiche

e morali, quasi diverse radici di diversi effetti (115-20). Dio, adunque, per mezzo delle influenze celesti, deve disporre gli uomini alle diverse funzioni sociali.

Come si vede, i vv. 97-123 contengono il seguente ragionamento, ch'è in piena regola: — Dio dispone le nature alla loro salute, mediante le influenze de' cieli: è il vero del v. 95. Ma, d'altronde, gli uomini non possono raggiungere la loro salute temporale (il completo benessere possibile a conseguirsi nella vita presente), se non vengano disposti a' diversi uffizi della vita sociale: dunque la Provvidenza ve li dispone per mezzo de' cieli.

Questa conclusione non chiarisce ancora, come da dolce seme provenga frutto amaro. Perciò aggiunge Carlo: — I cieli (la circolar natura) fanno bene la loro arte, suggellando la cera mortale, ossia imprimendo convenientemente nel corpo umano, ma senza badare alla casa o stirpe (ostello) alla quale questo o quell'individuo appartiene. E di qui avviene che il figlio non si assomiglia sempre al padre (127-32). Il figlio camminerebbe sempre come il padre, se la Provvidenza non derogasse, nel predetto modo, alla legge della generazione, secondo la quale il generato è simile al generante in tutto il corso della sua esistenza (133-5). — Fin qui Carlo.

Com'è facile vedere, la risposta alla domanda di Dante (perchè da padre virtuoso nasca figlio vizioso) si riduce a questo: che i cieli influiscono su l'uomo in ordine alla funzione sociale cui Dio lo destina, senza badare a qual casa egli appartenga.

Benissimo. Ma si può domandare, mi sembra, che nesso logico abbia questa risposta col ragionamento contenuto ne' vv. 97-123, col quale si conchiudeva che la divina Provvidenza, per mezzo delle influenze de' cieli, dispone gli uomini ai diversi uffizi della vita sociale. È chiaro, che la risposta definitiva di Carlo non fa che aggiungere a questa conclusione qualcosa che non segue affatto dalle premesse. Invero, la diversità delle disposizioni, richiesta dalla diversità delle funzioni sociali, e

sulla quale tanto insiste Carlo, si otterrebbe ugualmente nell'ipotesi che i cieli influissero diversamente su' diversi ostelli, ma allo stesso modo su gl' individui d' un medesimo ostello: in modo che si avessero stirpi o famiglie di artigiani, di soldati, di politici e va dicendo. [1]

È poi discutibile assai ciò che segue immediatamente alla risposta: che, cioè, il figlio camminerebbe sempre come il padre, se non intervenisse la Provvidenza a modificare il corso dell'umana generazione. Per quanta parte si voglia attribuire alla così detta eredità, l'uomo è sempre libero e, come tale, può sempre dare alla sua vita una direzione speciale. Ce lo ha detto lo stesso Dante, per bocca di Marco Lombardo in *Pg.* XVI, 73-81: « Lo cielo i vostri movimenti inizia... ma lume v'è dato... e libero voler che... vince tutto, se ben si nutrica ».

Le ultime tre terzine del Canto contengono un corollario, ch'è come la morale di tutto il discorso di Carlo, per maggiore istruzione dell'amico.

Ad aver buona la gente è necessario e sufficiente fare attenzione al fondamento posto dalla natura, cioè a quelle disposizioni che i vari individui han sortito dalle stelle nella loro nascita; giacchè tali disposizioni innate, qualora non si trovino in un ambiente che ne favorisca lo sviluppo, fan sempre mala prova, non altrimenti che un seme piantato fuori del proprio paese. Così, un uomo tagliato alla milizia non va cacciato in un convento, nè va messo sul trono chi ha disposizioni per fare il predicatore. Ecco perchè il mondo cammina fuori di strada: perchè non coopera, come dovrebbe, a' disegni della Provvidenza.

---

[1] Vera risposta al quesito: — come possa uscir da dolce seme amaro — sarebbero state le parole di Sordello in *Pg.* VII, 121-3: « Rade volte risurge per li rami | l'umana probitate: e questo vole — Que' che la dà, perchè da Lui si chiami. » Cioè: Dio ha voluto che, di regola, la virtù non si trasmetta col sangue, per far capire agli uomini, che da Lui solo essi possono averla, e a condizione di domandarla. Dunque la causa che Dante vuol conoscere qui, è la pura volontà di Dio per il fine predetto.

IX

SCIENZA DEL CRISTO, DI ADAMO, DI SALOMONE

(C. XIII, 37-111)

In questi versi, s. Tommaso spiega a Dante in qual senso vada inteso ciò ch'egli aveva affermato (al C. X) dell'alta mente chiusa nella quinta luce: ch'essa, cioè, fu dotata di sì profonda scienza, « che a veder tanto non surse il secondo ».

Ecco il filo del discorso dell' Aquinate: — Tu, Dante, ritieni che in Adamo e nel Cristo sia stata infusa la sapienza al più alto grado di cui sia suscettibile l'umana natura: onde non sai capire come io dello spirito della quinta luce abbia potuto affermare, ch'ei non ebbe chi gli fosse pari in sapienza. Or fa attenzione alla mia risposta, e vedrai come ciò che tu credi e ciò ch' io dico sono una sola cosa nel vero, com'è un solo il centro del circolo.

Ed ecco la mia risposta. Tutti gli esseri, corruttibili ed incorruttibili, non sono se non splendori di quel Verbo o Idea, che l'Eterno Padre genera in sè stesso ed ama.

Invero: quella viva luce, (idea) che procede dal suo lucente (intelletto generante) in modo da rimanere consustanziale ad esso ed all' Amore, terza persona: quella viva luce, dico, rimanendo eternamente una[1], concentra i suoi raggi in nuove sussistenze, quasi in specchi: e ciò non per necessità, ma per sua pura bontà. Da queste altezze quella luce discende, passando d'atto in atto, giù

---

[1] Ugo: « Verbum Patris lumen de lumine est (lume che mea da lucente): unum Verbum et radius unus a quo illuminantur qui ad ipsum reformantur ut luceant ex ipso. Et cum sint multa lumina illuminata et varie dissimiliterque lucentia, unum tamen lumen est illuminans. Sapientia enim Dei, quamvis varie se infundat, in se tamen una permanet et simplex ». *In Dion. Hier.* II, 1.

giù fino alle ultime potenze:[1] in modo che dal suo raggiare estremo non risultano, ormai, se non esseri di più o meno breve durata: gli esseri generabili e corruttibili, prodotti con o senza seme, dal movimento de' cieli. La cera (materia) di questi infimi esseri non è sempre ugualmente disposta; e l'influenza del cielo, a cui spetta ridurre all'atto la materia, imprimendovi la forma, non è sempre allo stesso grado: di qui è, che il segno ideale (cioè, la divina idea suggellata o impressa nella materia) risplende più o meno ne' diversi individui di una medesima specie. Così si spiega ad es., perchè un uomo ha più ingegno di un altro. Affinchè l'idea divina risplenda in tutta la sua pienezza in un essere materiale, fa d'uopo e che la materia sia appuntino disposta e la virtù de' cieli nel suo colmo.[2] Ma il fatto è, che la *natura* (cioè, il cielo, causa remota imprimente, e il generante, causa prossima disponente) dà sempre individui ne' quali non risplende appieno la luce dell'idea divina. A quel modo, appunto, che son difettose le opere d'un artista che possiede bene l'arte, ma ha la mano tremante[3].

Ma quando è lo stesso Spirito di Dio che dispone la materia: quando è l'idea luminosa (chiara vista) dell'eterno Genitore (prima virtù) quella che suggella la materia, allora sì che questa viene ad acquistare tutta la

---

1 Gli *atti* sono i cieli e le stelle che, sebbene composti di materia e di forma, son però sempre *in atto*, cioè incorruttibili. Le *ultime potenze* sono tutti gli esseri sublunari, che sono bensì in atto, ma in continua potenza a non essere quel che sono. La terminologia è però alquanto strana in bocca a s. Tommaso.

2 Come quando il Sole è nell'equinozio di primavera. È allora ch'ei tempera e suggella più a suo modo la cera mondana. Cf. *Par.* I, 37-42.

3 I cieli o, per dir meglio, le intelligenze motrici posseggono le idee esemplari da imprimersi nella materia. Ma l'impressione può riuscire difettosa o per manco d'energia in essa (quando il cielo non è in sua virtù suprema), o per manco di disposizione nella materia che dev'essere impressa.

perfezione di cui è capace. È a questo modo che, nella creazione di Adamo, la terra fu fatta degna di tutta la perfezione *animale* (possibile a trovarsi in un'anima); ed è pure a questo modo che nel seno della Vergine l'umana cera, disposta dallo Spirito Santo, potè ricevere un'anima perfettissima. Onde è vero, che non si diedero mai, nè si daranno, uomini perfetti al pari di Adamo e del Cristo. Quando, adunque, io dissi che Salomone non ebbe pari, ho voluto dire solo questo: ch'ei non ebbe pari tra i re, e non già in fatto di astrologia di metafisica di matematica... sì bene quanto a regale sapienza. In altri termini: quello spirito eccelle solo relativamente a' re, e solo quanto al senno che fa il re sufficiente al suo uffizio. Laddove Adamo e il Cristo non han pari tra tutti gli uomini quanto ad ogni genere di perfezione. —

Chi ama di ravvisare in Dante un fedele discepolo di s. Tommaso, troverà forse assai strano che il discorso posto qui in bocca allo stesso s. Dottore non s'accordi in verun modo cogl'insegnamenti del medesimo sulla questione proposta.

E anzitutto: non è per nulla tomistica la tesi stessa che si tratta di provare: che, cioè, Adamo e il Cristo ebbero tanto di lume infuso, quanto ne può comportare la natura umana. Se così fosse, il primo Adamo sarebbe uguale al secondo in fatto di scienza infusa, come gli è uguale nella natura. Ben altrimenti la pensa s. Tommaso, come devono sapere tutti quelli che hanno qualche pratica della sua Somma.

Inoltre: da qual principio prova il Tommaso dantesco la singolare eminenza di lume infuso in Adamo e nel Cristo? Da questo: che le opere immediate di Dio hanno tutta la perfezione di cui sono capaci. Ma è ben altro il principio da cui il Tommaso della Somma deriva la

scienza di Adamo[1], e ben altro pure quello da cui deriva la scienza del Cristo[2]. Anzi, se ben si consideri, dal principio di Dante non consegue affatto ciò che egli intende dedurne. Giacchè la perfezione di cui si adornano le opere della creazione, a meno che non si voglia confondere l'ordine naturale col soprannaturale, è quella soltanto che può ad esse competere secondo le esigenze de' loro principî essenziali. Ora, è evidente non esser per nulla nell'esigenze della natura umana una perfetta cognizione attuale di tutto lo scibile umano.

Dì fronte a queste divergenze, così marcate, del discorso posto in bocca all'Aquinate dalla vera dottrina del medesimo, non significano proprio nulla certi punti di contatto che il Tommaseo rileva, come al solito, anche qui, tra alcune espressioni del discorso ed alcuni testi della Somma. Questi punti di contatto si spiegano assai facilmente anche nell'ipotesi che Dante non avesse mai visto quella Somma. Non così facilmente si riesce a spiegare le divergenze qui ed altrove occorrenti, qualora si voglia vedere in esso Dante uno studioso assiduo e un fedele seguace delle dottrine contenute nel capolavoro di s. Tommaso.

1 *Summa Theol.* I, 94, 3.

2 III, 9, 1 e 11, 1.

X

GLORIA DE' BEATI DOPO LA RISURREZIONE

(C. XIV, 37-60)

In questi versi, Salomone spiega a Dante come l'aureola di luce che li circonda, non solo non diminuirà, ma si farà anzi più fulgida dopo la risurrezione della carne. Ecco, per disteso il discorso del beato: — L'amore di cui avvampiamo, raggerà dintorno a noi questa veste di luce finchè durerà la festa di paradiso. La sua chiarezza è proporzionale all'ardore della nostra carità: quest'ardore alla visione di Dio; e questa alla quantità di gratuito lume che si aggiunge al *valor suo*, cioè alla naturale energia visiva del beato. Quando avremo rivestita la carne gloriosa e santa, tornerà a completarsi la nostra persona, il nostro *io*. Al quale accrescimento di perfezione da parte nostra corrisponderà, da parte di Dio, un aumento d'amore per la nostra persona. Di qui un accrescimento nel lume di gloria, che renderà più chiara la nostra vista, più ardente l'amore, più splendido il raggiar di questa luce, che infiora la nostra sostanza. Nè impedirà, sì intensa luce, che si scorga attraverso di essa il nostro corpo: ma questo apparirà dentro ad essa, come carbone candente in mezzo alle fiamme che da questo si sprigionano. Neppure potrà la detta luce affaticare la nostra vista, che avrà allora un vigore proporzionato a qualsivoglia intensità di oggetto visibile che sia fonte di diletto. —

La luce che raggia dagli spiriti del paradiso dantesco è luce sensibile raggiante (senza dubbio, secondo la mente del poeta) attraverso a quel corpo aereo che l'anima eletta si forma da sè stessa, non appena è caduta sulla riva del Tevere (cf. *Pg.* XXV, 88). Questa luce crescerebbe in isplendore, dopo la risurrezione, in forza dell'accresciuto lume di gloria. S'avrebbe così un aumento

di beatitudine non solo estensivo, ma anche intensivo. Il che, sebbene sia contrario all'insegnamento della *Somma Teologica*, non ha però nulla d'assurdo, come ben nota qui il Palmieri. Giacchè non ripugna affatto che Dio, per mera liberalità, voglia accrescere la beatitudine de' santi, quando la loro persona sia tutta intera. Nè Dante dice che tal vantaggio sia esigenza del beato, sì bene un puro favore di Dio. È ben vero ch' egli, più sotto (XXVIII, 12), dirà che « del vedere è misura mercede » e, d'altronde, i meriti non crescono dopo la risurrezione. Ma forse il poeta, in quel luogo, aveva l'occhio al *vedere*, prima della risurrezione; e giova inoltre ricordare che un aumento intensivo di beatitudine dopo il giorno del giudizio, fu ritenuto probabile da più d'un autore anteriore alla Somma. Pare, anzi, che l'ammettesse anche l'Aquinate ne' primi anni del suo insegnamento.

XI

COSPETTO ETERNO E CONTINGENZA

(C. XVII, 37-42)

La profezia di Cacciaguida, relativa all'esilio di Dante, esordisce con due magnifiche terzine:

> La contingenza, che fuor del quaderno
> Della vostra matera non si stende,
> Tutta è dipinta nel cospetto eterno:
>
> Necessità però quindi non prende,
> Se non come dal viso in che si specchia,
> Nave che per corrente giù discende.

Il quaderno della materia *vostra*, cioè sublunare, non è altro che la terra, sede esclusiva della contingenza. Conviene qui ricordare, che la terra e i nove cieli che la circondano, sono concepiti dal nostro poeta come al-

trettanti quaderni di un grosso volume, distinti e separati secondo il loro essere naturale, ma legati, anzi identificati, secondo l'essere ideale, in Dio, nel quale si trovano eminenzialmente tutte le perfezioni create. Per questo si dice, più sotto (XXXIII, 86), che in Dio è legato, come in volume, ciò che per l'universo si *squaderna* (distinto in quaderni): e più sopra (XV, 50), Dio è chiamato « il maggior volume, u' non si muta mai bianco nè bruno ».

Dice adunque Cacciaguida: — La serie de' fatti contingenti, succedentisi dal principio alla fine de' secoli nel vostro basso mondo, è presente, tutta insieme, allo sguardo eterno di Dio. Ma questo sguardo non induce veruna necessità in que' fatti: precisamente come la vista di voi mortali non rende necessario il corso d'una nave, in essa vista rispecchiato.

Per ciò che riguarda la fonte di questa dottrina, non sembra affatto necessario ricorrere al famoso articolo di s. Tommaso, relativo alla scienza, che Dio ha, de' futuri contingenti (I, XIV, 13). Il contenuto delle due terzine Dante lo apprese, senza dubbio, dal suo Boezio, il quale così scrive nella Prosa VI del libro V *De Consol. Philos.*: « Scientia Dei, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. » Ecco tutta la serie de' contingenti dipinta nello sguardo immobile di Dio. Quanto al contenuto della seconda terzina, eccolo in queste altre parole che seguono alle citate: « Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae vident? Num enim, quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit *intuitus?* Minime... Ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus (cospetto), qualitatem rerum minime perturbat. »

XII

L'ABISSO DELLA GIUSTIZIA DIVINA

(C. XIX, 22-90)

Davanti all'Aquila imperiale, segno venerando della giustizia umana, Dante sente risorgere nella sua mente un dubbio antico, che la sua fede di buon cristiano ha bensì generosamente respinto, annullandone, per così dire, gli effetti, ma che pure rimane in lui indimenticato e insoddisfatto. Se un uomo (ecco il dubbio) non ha mai sentito parlare del Cristo, ed opera tuttavia il bene, perchè, morendo, deve dannarsi? Egli prega ora l'Aquila che glie lo risolva; e questa risponde coi solennissimi versi 40-90, de' quali ecco il senso:

— Colui che volse il sesto allo stremo del mondo, ossia ne tracciò i confini, ponendo entro ad esso mondo un ordine che ci è in tanta parte occulto e in tanta parte manifesto; per quanto vasta orma del suo valore abbia impresso nell'universo, non potè far sì che il suo Verbo non rimanesse eccedente in infinito l'ordine impresso nel creato (e che, perciò, questo Verbo divino non rimanesse incomprensibile di fronte a quelle stesse intelligenze che hanno una perfetta comprensione di tutto il creato). È prova di questo il fatto, che Lucifero, la più perfetta tra le creature intelligenti, per aver presunto di conseguire, col solo suo lume naturale, il possesso del sommo Bene (nel qual possesso consiste la perfezione ultima, la felicità, la *maturità* delle *alte creature*), in pena di sua presunzione cadde *acerbo*, prima d'aver conseguito quella perfezione ultima che solo coll'aiuto del lume divino può conseguirsi. Di qui si vede chiaro, che ogni mente creata è troppo angusto ricettacolo rispetto al Bene sommo ed infinito: solo la Mente infinita è adeguato ricettacolo dell'intelligibile infinito! Dunque la

mente umana, l'infima tra tutte, il cui sguardo non è che un debol raggio della Mente che tutto penetra, non potrà avere che cognizioni imperfettissime rispetto a quelle della Mente creatrice. E, a proposito della divina giustizia, convien dire che la mente de' mortali sta ad essa come l'occhio di chi è in alto mare sta al fondo del mare stesso. Cioè: la giustizia divina, per quanto realissima, è inaccessibile all'umana intelligenza, come il fondo del mare, tuttochè reale, sfugge alla nostra vista in forza della sua profondità. Bisogna, dunque, aspettar lume! Chè qualunque lume voi, mortali, crediate di avere, in ciò che concerne la giustizia di Dio, dovete persuadervi ch'esso non è vero lume, se non viene da Dio, ch'è luce purissima: ogni altro preteso lume non è che ignoranza più o meno completa (tenebra o ombra) causata dalla concupiscenza, o fors'anco errore ch'avvelena l'anima. Ora conosci, o Dante, perchè la divina giustizia t'è nascosta: gli è che dessa è un abisso profondissimo, e la tua vista è debolissima. [1] Come sarebbe, adunque, irragionevole chi pretendesse, con la veduta d'una spanna, giudicare da lungi mille miglia, così è irragionevole ogni mortale che, coi suoi deboli lumi, vuol sentenziare sui giudizi di Dio: su quelli, ad es., che riguardano la condanna degl' infedeli virtuosi. L'infallibile parola di Dio contenuta nelle sacre Scritture deve finire tutte le questioni e sciogliere tutti i dubbi in tal materia. Questa divina parola ci assicura che la prima volontà è necessariamente e di per sè santissima, come quella che non può non volere sè stessa, sommo bene. Giustizia prima e per essenza, la volontà divina è, per ciò stesso, la suprema regola d'ogni giusto: essa, cioè, non è, come la nostra, giusta in quanto vuole il giusto, ma il giusto è tale in

---

[1] Dell'inaccessibilità del consiglio divino Dante parla in almeno due altri passi (*Purg.*, VI, 121-3 e *Par.*, XI, 28-30) e nel primo ricorre appunto la parola *abisso*, nel secondo, se non vi ricorre la parola, vi ricorre l'idea.

in quanto è da essa voluto. La ragione è: che la volontà creata non può essere mossa che dal bene preesistente; ma la divina fa essere il bene per ciò stesso che lo vuole.

A due punti si riduce, com'è chiaro, il discorso dell'Aquila: 1) Posto l'infinito eccesso della divina sapienza sù la veduta della mente umana, è vano e presuntuoso ogni sforzo di questa per penetrare l'abisso della giustizia di Dio. Questa, infatti, consegue proporzionalmente alla sapienza, come la volontà all'intelletto: onde conviene ad essa pure l'infinito eccesso di cui sopra.

2) La mente umana, per liberarsi da ogni dubbio e perplessità, deve affidarsi all'autorità della divina parola, che l'assicura essere la prima Volontà giustizia per essenza e fonte e regola d'ogni giusto.

Nel primo punto abbiamo un monito che ricorre frequentissimo nelle opere di s. Agostino contro i Pelagiani. Basterà citare il seguente passo: « Prius ss. Scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat. Neque enim frustra dictum est: *Judicia tua abyssus multa.* Cuius abyssi altitudinem veluti expavescens exclamat Apostolus: *O altitudo* etc. Valde ergo *parvum sensum* habemus ad discutiendam iustitiam iudiciorum Dei. »[1] E quest'altro: « Iustitia divina multa donat non merentibus. Cur autem huic sic, illi autem sic... verissime dicitur eam consistere maxime in divinitatis *profundo.* »[2]

Il secondo punto deriva, parmi certo, da questo passo di Ugo: « Prima rerum omnium caussa est voluntas Creatoris quam nulla praecedens caussa movit: quia aeterna est; nec subsequens aliqua confirmat: quoniam ex semetipsa iusta est. Neque enim iccirco iuste voluit, quia futu-

1 *De pecc. mer. et remiss.* I, 29.

2 *Op. imperf. cont. Jul.* I, 38.

rum iustum fuit quod voluit, sed quod voluit iccirco iustum fuit quia ipse voluit... Cum ergo quaeritur quare iustum est quod iustum est, convenientissime respondetur, quoniam secundum voluntatem Dei est, quae iusta est. Cum vero quaeritur, quare voluntas Dei iusta est, hoc sanius respondetur, quoniam primae causae nulla causa est, cui ex se est esse quod est. »[1]

Convien per altro notare, che la volontà divina è norma suprema del giusto non già, precisamente, come volontà, ma in quanto s'identifica colla ragione divina.

XIII

IL SEGRETO DELLA PREDESTINAZIONE

(C. XX, 130-8)

L'Aquila, dopo di aver spiegato a Dante per quali vie si salvassero Traiano e Rifeo pagani, esce in questa esclamazione:

O predestinazion, quanto remota
È la radice tua da quegli aspetti
Che la prima cagion non veggion tota!

E voi, mortali, tenetevi stretti
A giudicar: chè noi che Dio vedemo,
Non conosciamo ancor tutti gli eletti.

I beati vedono la prima Cagione (Dio), ma non la vedono *tota*: essi hanno, cioè, una cognizione intuitiva bensì, ma non comprensiva dell'essenza divina. Ora, la « radice della predestinazione » non è altro che un atto libero della volontà divina; e un tale atto è dell'ordine di quelle profondità divine (profunda Dei) alle quali non arriva se non lo spirito di Dio che, solo, ha una cognizione comprensiva dell'essenza divina, intelligibile infinito.

1 *De Sacram. christ. fidei:* Pars. IV, c. 1

Quindi il fatto della predestinazione è, di per sè, un segreto impenetrabile allo sguardo anche de' beati, qualunque sia il grado della loro gloria, e non può esser conosciuto se non per rivelazione speciale da parte di Dio. Onde l'Aquila conchiude, che il numero degli eletti non sarà conosciuto da' beati prima della fine del mondo.

Che poi la radice della predestinazione sia occulta in ragione dell'impossibilità, per ogni spirito creato, di scrutare le profondità della divina essenza (veder tota la prima cagione), Dante potè dedurlo dal testo, certo a lui ben noto, di s. Paolo (I *Cor.* II, 10): « Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim scit hominum quae hominis sunt, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Et quae sunt Dei, nemo cognovit nisi Spiritus Dei ». Ove è chiaro, che le parole *quae sunt hominis* non designano ciò che spetta alla natura, sì bene gli atti liberi interiori dello spirito umano, i quali rimangono un segreto per ogni uomo altro da quello che li produce.

XIV

LA CAUSA DELLA PREDESTINAZIONE

(C. XXI, 83-102)

A Dante, salito al cielo di Saturno, viene incontro s. Pier Damiano. Il quale alla domanda del Nostro: perchè sia stato egli solo, tra' suoi consorti, predestinato a venirgli incontro — risponde, che il lume di gloria lo abilita bensì a vedere la somma Essenza, ma nè l'anima più dotata di quel lume, nè il Serafino che più si affissa in Dio, sarebbero in grado di rispondere alla fatta domanda. La questione si estende certo, nella mente di Dante, alla predestinazione in senso stretto, e si ridurrebbe a sapere, perchè il tale sia predestinato alla vita eterna e il tal altro no. Ed è ben diversa, la presente, dalla questione del Canto precedente. Là si trattava del fatto della predestinazione, qui si tratta della sua causa. La predestinazione

è, quanto al fatto, un segreto della mente divina; ma dato pure che Dio rivelasse che il tale è predestinato, rimarrebbe un segreto ben più formidabile, circa la ragione per cui Dio si è mosso a predestinarlo. Questa ragione, dice il Damiano, s'inoltra per modo nell'abisso dell'eterno statuto, che riesce affatto inaccessibile ad ogni vista creata, anche confortata dal lume di gloria al più alto grado possibile a parteciparsi. Non presumano quindi i mortali di conoscer tanto addentro! — Sembra anche qui di udire s. Agostino: « Quare illos potius liberet (a perditionis massa) quam illos? Iterum atque iterum dicimus, nec nos piget: *O homo, tu quis es qui respondeas Deo?* Et hoc adiciamus: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris.* »[1]

XV

L'ESAME CIRCA LA FEDE

(C. XXIV, 52-fine)

Beatrice prega s. Pietro che interroghi Dante intorno alla fede, non perchè egli non sappia quanto Dante creda, speri ed ami, ma perchè è bene che la fede, senza la quale niuno può salvarsi, sia glorificata nel regno de' cieli popolato di tante anime per virtù, appunto, di essa. E Dante tacitamente si prepara a subire l'esame.

Alla domanda di Pietro: *fede che è?* risponde, colle parole di s. Paolo, che « fede è sostanza di cose sperate, ed argomento delle non parventi », soggiungendo ch'ei ritiene queste parole per una vera definizione, ossia espressione della *quiddità*, della fede. Riprende Pietro: « il tuo modo di vedere è ben fondato, ove tu sappia render ragione, perchè l'Apostolo pone la fede prima tra le so-

---

[1] *De dono persev.* 30.

stanze, poi tra gli argomenti » (chè non si capisce, a prima vista, come una stessa quiddità possa appartenere a due ordini di entità così diversi, quali le sostanze e gli argomenti).

La risposta di Dante consiste nel far vedere che si tratta qui di due *intenze*, cioè aspetti, di una stessa realtà. « Le profonde cose (ei dice) che a' beati son presenti nel loro essere reale e, come tali, chiaramente vedute, agli occhi de' mortali son nascoste in modo che, rispetto ad essi, non esistono se non *in credenza*, cioè in quanto son credute esistere. Per la fede, adunque, sussiste già in noi mortali l'oggetto, tuttochè assente, della nostra beatitudine: per la fede, cioè, viene come a gettarsi in noi il fondamento di ciò che speriamo. Sotto questo rispetto, la fede è detta a ragione: sostanza, cioè sussistenza, di cose sperate [1]. Inoltre: la fede, o *credenza*, è l'unico mezzo per persuaderci delle verità che ci sono ora nascoste: essa tiene, perciò, rispetto ad esse, il luogo di ogni sillogismo: e la fede, così considerata, è ben detta *argomento* delle cose non parventi ». Breve: la fede o credenza delle profonde cose, a' beati manifeste e a' mortali nascoste, è *sostanza*, in quanto fa sussistere in noi fondamentalmente l'oggetto della felicità sperata; è *argomento*, in quanto tien luogo d'ogni prova, nella certezza che abbiamo di quella felicità, ora nascosta.

Tutto ciò si trova, quasi cogli stessi termini, in Ugo:

---

1 . . . . . Le profonde cose
Che mi largiscon qui la lor parvenza,
Agli occhi di laggiù son sì ascose,
Che l'esser loro v'è in sola credenza,
Sopra la qual si fonda l'alta spene;
E però di sustanza prende intenza (70-5).

Che *l'alta spene* del v. 74 sia l'oggetto e non la virtù della speranza, risulta sia dall'aggettivo *alta*, che ben corrisponde alle « profonde cose » sperate: sia da ciò che, più sotto (90) la fede è detta il fondamento di *tutte* le virtù: onde non si capirebbe, perchè nella definizione della fede entri piuttosto la speranza che un'altra virtù qualunque.

« Est fides substantia sperandarum rerum, quia bona invisibilia quae per actum nondum praesentia sunt, iam per fidem in cordibus nostris subsistunt: et ipsa fides eorum, in nobis subsistentia eorum est... Sic itaque fides substantia eorum bonorum est, quia per solam fidem subsistunt nunc in nobis (l'esser lor v'è in sola credenza). Et argumentum similiter illorum est fides, quia per solam fidem probantur a nobis. Non enim aliud argumentum maius de illis dubitantibus proferre possumus, quam quod illa quae creduntur fide, ratione non comprehenduntur. »[1].

Riprende Pietro: « *Questa cara gioia*, questa fede, fondamento d'ogni cristiana virtù, onde ti venne? Cioè: onde ti venne la certezza, che hai, delle verità di fede? Dante risponde: Dall'autorità della divina parola contenuta nelle sante Scritture, che hanno per autore principale lo Spirito Santo. Quest'autorità genera in me una certezza superiore a quella che potrebbe produrre la più acuta dimostrazione razionale. » (89-96).

Come si vede dalla risposta, la domanda mirava non già all'origine della fede (che non è altro se non la grazia di Dio infusa, di via ordinaria, nel battesimo), ma al motivo formale, che Dante assegna con precisione nella autorità di Dio rivelante. Al qual proposito va notato che, sebbene la rivelazione non sia contenuta tutta nella Scrittura, c'è però contenuta, almeno in germe, in grandissima parte; e la tradizione stessa non si presenta, per lo più, che come l'autentico interprete della Scrittura. D'altronde, osserva bene il Palmieri, ci volevano le negazioni de' protestanti, per sentire la necessità di dichiarare esplicitamente, nel render ragione della fede, l'autorità della tradizione come fonte speciale, distinta dalla Bibbia. Quest'autorità la riconoscevano praticamente tutti i cristiani, nel M. E.: è di essa che mostrano di vivere, pel fatto stesso che alla Chiesa domandavano i loro dogmi e la loro morale.

---

[1] *De Sacram. christ. fid.* L, 1, p. X, c. 2.

E lo stesso Dante ci ha detto altrove: « Avete il V. e il N. Testamento, e il Pastor della Chiesa ecc. ».

Di nuovo s. Pietro: « Come sai tu, Dante, che l'antica e la novella proposizione (cioè i due Testamenti, che fanno come da premesse di un sillogismo rispetto alla tua certezza), son parola di Dio? » — Risponde Dante: « La prova che la s. Scrittura è veramente parola di Dio, mi viene fornita da' miracoli operatisi in conferma (si sottintende) della divinità della dottrina in essa Scrittura contenuta (97-102). Miracoli che sono certamente avvenuti » come dopo si dirà.

La risposta di Dante non sembra esatta. L'ispirazione de' libri sacri, designata chiaramente nella « larga ploia dello Spirito Santo » (91) non la conosciamo, con piena certezza, che dalla testimonianza della Chiesa. I miracoli poi che la Scrittura narra avvenuti alla predicazione de' profeti, di Gesù, degli apostoli, provano bensì che Dio parlava in que' personaggi, non già che lo stesso Dio e non un uomo, soggetto ad errare, sia l'autore principale de' libri che contengono quella predicazione. A ciò s'aggiunge, che parecchi libri della Scrittura non contengono miracoli: e di tai libri non si potrebbe, con quel criterio, dimostrare l'origine divina.

Ultima domanda di Pietro: « Chi t'assicura che que' miracoli siano realmente avvenuti? » — Se il mondo (è la risposta di Dante) si convertì al cristianesimo senza miracoli, solo per la parola di predicatori sprovvisti d'ogni umana risorsa, una tal conversione è, essa stessa, un miracolo ben più strepitoso di tutti gli altri insieme uniti. — (103-11).

Il pensiero, come tutti sanno, è di s. Agostino (*De Civ. Dei* XXII, 5): e serve, più che altro, a dimostrare l'irragionevolezza degl'increduli che, rigettando come incredibili i miracoli della Scrittura, sono ridotti ad ammettere un'altra cosa ben più incredibile: la conversione, cioè, del mondo senza miracoli. Ma, dato pure che gl'increduli

non sapessero trarsi da quest' imbarazzo, l' ipotesi è però sempre insussistente, e sta il fatto, che l'assenso ragionevole alla rivelazione suppone l'esistenza di que' criteri che la dimostrano autentica. Rimane, dunque, sempre a provare, direttamente, che i miracoli delle Scritture seguirono veramente. Il che si prova, senza petizione di principio, dalla provata autorità *umana* delle Scritture.

Invitato a fare il suo atto di fede, ossia a manifestare ciò che crede e perchè lo crede, Dante fa oramai la sua professione di fede: « Io credo in un Dio unico eterno, creatore e governatore dell'universo: e ciò credo non solo per le prove razionali che ho di queste verità, ma per la testimonianza, altresì, che a me ne dànno le Scritture tutte dell'A. e del N. Testamento. Credo, inoltre, che in questo Dio vi son tre persone, aventi un' identica essenza, eppure realmente distinte tra di loro. E ciò credo per la testimonianza degli Evangeli » (118-47).

Potrà sembrar strano, a prima vista, che in questo *Credo* non si faccia menzione se non dell' Unità e Trinità di Dio. Ma conviene osservare, che l'oggetto della fede corrisponde a quello della felicità sperata: si crede in terra ciò che si vede in cielo. E siccome nella visione di Dio Unitrino i beati vedono ogni altro vero, così nella fede di quel sommo mistero è rinchiusa, in certo qual modo, la fede di tutti gli altri. Può essere altresì, che Dante avesse notizia del seguente testo di s. Agostino: « Satis est christiano rerum creatarum caussam... bonitatem credere Creatoris... Eumque esse Trinitatem, Patrem scilicet etc. »[1].

---

1 *Enchir.* n. 3.

XVI

L'ESAME CIRCA LA SPERANZA

(C. XXV, 40-99)

A richiesta di Beatrice, l'apostolo s. Giacomo imprende ad esaminar Dante circa la speranza. Gli domanda 1) che cosa sia essa speranza; 2) quanto egli, Dante, ne possieda; 3) donde gli sia venuta.

Alla seconda domanda risponde subito Beatrice, assicurando che nessun cristiano spera la gloria celeste con maggior fermezza di Dante, e lasciando poi a questo di rispondere alle altre due domande dell'apostolo (49-63).

Alla prima domanda risponde Dante: che la speranza è un attender certo della gloria futura, prodotta dalla grazia divina e da merito precedente (67-9). — È, negli stessi termini, la definizione che da Ugo di s. Vittore prese il Maestro delle Sentenze (III, dist. 26). Ottima definizione: perchè l'attesa o aspettazione, propria della speranza, riguarda un bene che deve provenirci da persona a noi legata con promessa. E se trattisi di bene difficile a conseguire e non conseguibile di fatto che mercè l'aiuto del promettente e una certa cooperazione da parte del promissario, è chiaro che la certezza dell'attesa (l'attender certo) non può aver luogo se non a condizione e d'esser certi della fedeltà del promettente (il quale, avendo promesso il bene, non mancherà d'accordare l'aiuto per conseguirlo), e di avere fondata coscienza di cooperare, con le opere buone, a quell'aiuto che, nel caso nostro, è la grazia divina. Così si capisce anche perchè Ugo dice, in qualche luogo, che la certezza della speranza proviene « ex divina gratia et bona conscientia ». La speranza sarebbe presunzione, ove si aspettasse la vita eterna indipendentemente dall'una o dall'altra delle dette condizioni.

Alla terza domanda « onde a te venne? » risponde

Dante, che una tale speranza, della quale egli è ripieno al segno da poterla istillare anche negli altri, gli viene da molti passi della Scrittura (molte stelle), in ispecie poi da un testo del Salmo IX e da parecchi altri di un'epistola cattolica, che Dante attribuisce, per isbaglio, al suo esaminatore (70-78).

Così, anche nell'atto di speranza, il motivo formale dell'atto si rifonde, per Dante, nell'autorità della Scrittura. Nè poteva essere altrimenti: perchè se, com'è vero, la speranza si fonda sulla fede e se, come il Nostro ritiene, la certezza della fede riposa sulla Scrittura, su questa deve pure fondarsi, in ultima analisi, quell' « attender certo » in cui consiste la speranza.

S. Giacomo invita, da ultimo, il suo allievo a dire ciò che la speranza gli promette. Risposta: « La speranza mi addita qual meta suprema delle mie aspirazioni (segno) ciò che la Scrittura propone come termine ultimo della corsa degli amici di Dio: la doppia beatitudine, cioè, dell'anima e del corpo, accennata in un testo d'Isaia e spiegata meglio in una visione dell'Apocalisse. » (82-96).

XVII

L'ESAME CIRCA LA CARITÀ

(C. XXVI, 4-66)

Per variare bellamente il processo interrogatorio, si fa qui cominciare l'esame sulla carità dalla questione relativa all'oggetto, formulata in modo che Dante con una sola risposta e afferma di possedere quella virtù e ne determina la natura.

« Di'ove s'appunta l'anima tua » chiede a Dante l'apostolo s. Giovanni, e vuol dire: dichiara qual sia l'oggetto supremo di tutti i tuoi amori. Risponde Dante:

Lo ben che fa contenta questa corte,
Alfa ed omega è di quanta scrittura
Mi legge amore, o lievemente o forte.

Non v'ha dubbio che il senso di questa oscura terzina dev'essere, che Dio è l'oggetto ove s'appunta l'anima di Dante. Il difficile sta nel ridurre a questo senso il gergo del poeta. Crederei, collo Scartazzini, che il *leggere* vada preso qui nel senso d'insegnare o dar lezione (cf. lettore, in senso di maestro). Che, perciò, il leggere dell'amore equivalga a ciò che dice altrove *Purg.* XXIV, 52) del dettare, dello spirare dell'amore. E l'espressione fu suggerita dal termine *scrittura*, come questo da' termini *alfa* ed *omega*, due lettere dell'alfabeto. Dante, adunque, verrebbe a dire che Dio è principio e fine di tutto ciò che gli detta o ispira l'amore, ossia di tutti i suoi affetti, lievi e forti. Così, il bene supremo è davvero ciò che, appreso, inizia ogni amore di Dante, ed a cui come a termine ultimo tende, s'appunta l'anima di lui.

Seconda domanda: « Chi drizzò l'arco tuo a tal bersaglio » cioè, al bene che fa contenta la corte celeste? — Risposta: « Fecero questo la ragione naturale e l'autorità divina. Invero: l'amore s'accende in seguito all'apprensione del bene e in proporzione della quantità del bene appreso. Ora, la divina essenza sorpassa incomparabilmente ogni altro bene. Dio è adunque il bene al quale, più che ad ogni altro, deve tendere l'amore di chiunque, al pari di me, *cerne*, ossia vede chiaro, questo vero (che Dio è il bene sommo), nel quale si fonda la prova che dà la ragione dell'appuntarsi la mia anima in Dio. Ma dov'è che io vedo chiaro quel vero? Nell'autorità divina, che a me lo *sterne*, o dispiega. Me lo dispiega, infatti, 1) colui che mi fa vedere chi sia il primo Amore, cioè il bene supremo, di tutte le sostanze sempiterne; 2) me lo dispiega la voce di Dio stesso, che parlando di sè a Mosè, dice che gli farà vedere « ogni valore » una essenza, vale a dire, che contiene eminentemente ogni bene apprezzabile; 3) me lo dispieghi tu stesso, o Giovanni, nel principio del tuo sublime vangelo (preconio), là ove con voce più chiara e più forte degli altri vangeli (sovra

ogni bando) proclami a' mortali *l'arcano di qui*, cioè il mistero dell'eterna generazione del Verbo, additando in questo Verbo la vita e la luce delle anime. » (22-45).

Un'attenta lettura de' vv. 28-45 fa vedere chiaramente che non si hanno qui, come molti credono, due argomenti, ma uno soltanto, che può dirsi teologico, come quello in cui l'autorità divina si accoppia col processo logico della ragione. Infatti Dante vuol dimostrare « esser conveniente che in lui s'imprenti l'amor di Dio sopra tutte le cose ». Ed ecco il suo argomento. Chi apprende Dio come sommo bene, conviene che lo ami sopra ogni altra cosa; ora, io apprendo ciò dalle Scritture: conviene adunque che in me s' imprenti ecc. — La prima proposizione è provata dalla legge psicologica espressa ne' vv. 28-30: che il bene, in quanto tale, come s' intende, così accende amore. A questo modo, Dante assegna con precisione l'oggetto della carità: Dio appreso qual sommo bene, col lume della fede. Ma è del pari preciso, che, posta tale apprensione, debba seguire nella volontà l'amor di Dio sopra ogni cosa; e ciò in forza della legge psicologica accennata?

A proposito poi della prima autorità invocata da Dante, mi sembra che il filo del discorso non permetta di scorgere nel *colui* del v. 38, nè Aristotele, nè Platone, nè Dionigi, nè qualsivoglia filosofo o teologo. Giacchè non si tratta qui di autorità che provino esser Dio il sommo bene, ma che all' intelletto lo propongano, senz' altro, come tale. Autorità divina, adunque: chè la carità, virtù soprannaturale, ha per oggetto Dio appreso come bene sommo per via di fede fondata su l'autorità di Dio rivelante. E lo stesso verbo *sternere*, ripetuto nelle terzine 13, 14, 15, fa capire abbastanza che i tre *sternenti* son tutti dello stesso ordine! Crederei adunque che il poeta alluda al testo del *Genesi* (XLIX, 26), dove il patriarca Giacobbe, parlando del Verbo incarnato, lo chiama « desiderium collium aeternorum » cioè degli angeli, secondo

la comune interpretazione. E si ricordi, che Dante ha già chiamato (*Pg.* XXXII, 73) il Cristo « il melo che del suo pomo fa ghiotti gli angeli ».

Finalmente, quanto alla terza autorità accennata ne' vv. 43-5, va notata la manifesta derivazione da s. Agostino: « S. Ioannes, non immerito aquilae comparatus (cf. l'*aguglia di Cristo* del v. 53) altius multoque sublimius ceteris evangelistis (sovra ogni bando) erexit praedicationem suam... et in ipso exordio intonuit etc. »[1]

Ed ora ritorniamo al testo. Ultima domanda dell'apostolo: — Hai tu, oltre agli addotti, altri motivi di amar Dio sopra tutte le cose? — Risponde Dante, che i benefizi di Dio: creazione, redenzione, felicità eterna a lui promessa e da lui con tal certezza attesa, sono altrettante corde che lo hanno allontanato dall'amore delle creature e rivolto a Dio. Conchiude poi dicendo, ch'egli ama « le fronde onde s' infronda tutto l'orto dell'ortolano eterno » in proporzione del bene che da Dio è loro comunicato (49-66).

Si può credere col Palmieri, che l'orto di cui qui si parla designi la Chiesa trionfante. I beati, tra' quali Dante si trovava, si offrivano a lui quali oggetti i più degni, dopo Dio, della sua carità: legati a Dio con amicizia omai indissolubile e a parte della stessa felicità, sebbene in diverso grado, di Dio stesso. Con ciò, il poeta lascia intendere, come la sua carità si estende a tutti gli uomini; perchè c'è in tutti, almeno in potenza, la detta amicizia. Ma non è neppure improbabile che l'*orto* designi qui direttamente tutta l' umanità, se si pensi all'evangelico « ager est mundus ».

---

[1] *Tract. in Io.*, 36.

XVIII

IL DISCORSO DI ADAMO

(C. XXVI, 109-fine)

Dopo avere inchinato, riverente, il capo dinanzi al primo padre, il poeta, senza esporgli che cosa desideri sapere da lui, lo prega che gli voglia rispondere. Adamo lo compiace, formulando le quattro questioni che stuzzicano la curiosità di lui: — Tu vuoi sapere, gli dice, 1) quanti anni son trascorsi da che fui posto nel paradiso terrestre; 2) quanto tempo stetti in quel luogo di delizie; 3) qual fu la causa propria dell'aver io incorso lo sdegno di Dio; 4) qual fu l'idioma ch'io feci ed usai. (109-15).

Dopo ciò che il poeta ci disse altrove della scienza eminentissima del primo padre, qualcuno si sarebbe forse aspettato che questa scienza fosse messa qui a profitto per la soluzione di questioni di ben altra importanza, e pur sempre relative allo stato originario dell'umanità. Si può vedere, nella Somma teologica di s. Tommaso [1], un saggio de' numerosi quesiti che, su questo punto, esercitavano l'acume de' Dottori della Scuola. Onde a me sembra lecito pensare, che nella mente di uno studioso di quella Somma Adamo avrebbe scorto qualche altra curiosità in luogo, almeno, delle prime due.

Quanto alla terza questione, l'unica in cui potrebbe aver luogo la discussione scolastica, Adamo se ne sbriga con una risposta asciutta asciutta, dicendo che la sua colpa consistette « nel trapassar del segno », senza nessuna di quelle profonde osservazioni che fa, in proposito, l'Aquinate.

Alla quarta questione risponde Adamo, che la lingua

---

1 Cf. I, qq. 99-101; e II, II, qq. 163-65.

da lui parlata (e inventata) si spense tutta quanta prima che si ponesse mano alla fabbrica della torre di Babele. La risposta viene a dire, che la lingua di Adamo non è nessuna di quelle che si parlarono dopo la dispersione del genere umano su le diverse parti del globo e che possono conoscersi, almeno di nome, dalle storie. Invece, nel *De Vulg. Eloq.* I, 9, Dante aveva mostrato di credere che la lingua di Adamo fosse l'ebraica.

Quanto poi all'origine del linguaggio che Dante, con quel *fei* del v. 114, sembra credere invenzione di Adamo, si noti che non pochi tra' filosofi cattolici ammettono che il primo uomo, creato coll'uso della ragione e colla facoltà di parlare, avrebbe potuto, senz'altro soccorso, costruirsi un idioma, sia pure imperfetto. Ma quanto al fatto, si ritiene generalmente dai cattolici, che il linguaggio fu infuso da Dio nel primo uomo. Ho detto generalmente: perchè v'ha chi ritiene il linguaggio come un'invenzione del primo, o de' primi uomini. Di questo parere fu s. Gregorio Nisseno (*Cont. Eunom.* Orat. XII).

Ma come potè spegnersi la lingua primitiva del genere umano, prima che avvenisse la confusione di Babele? Adamo assegna la ragione del fatto nella mutabilità del libero arbitrio. Sebbene sia naturale, nell'uomo, la facoltà di parlare e l'inclinazione ad usare della medesima, non è però naturale, ma razionabile, cioè dipendente dalla ragione e dal libero arbitrio, l'uso di quella facoltà, ossia il parlare *così o così*, con questi o quei vocaboli, costrutti, e va dicendo. Ora, ciò che dipende dal libero arbitrio è di natura sua mutabile nè più nè meno del libero arbitrio stesso, che subisce, almeno indirettamente, le influenze del cielo. E vediamo di fatto, che ogni uso de' mortali muta continuamente, come si mutano ad ogni anno le foglie degli alberi. (124-38).

XIX

IL PRIMO MOBILE

(C. XXVII, 106-20)

In questi quindici versi, Beatrice spiega a Dante la natura e la funzione del primo mobile; come da esso abbia origine il moto di tutti i cieli e come misuri il tempo che nasce, pertanto, da questo cielo, confine tra il mondo corporeo e l'incorporeo, tra il finito e l'infinito.

Ecco poi il discorso di Beatrice: « La natura del mondo, cioè la forza ad esso intrinseca, che tiene immobile la terra al centro e fa girare intorno ad essa le sfere celesti, si origina dal primo mobile, che è, a un tempo, l'estremo confine (meta) del mondo stesso. Il nono cielo è dunque il luogo *dov'è* il mondo. Ma esso cielo dov'è? Si può dire ch'esso è nella Mente divina, non già come in luogo circoscrivente, ma come l'effetto immediato è nella sua causa. Invero, è la Mente divina che comunica immediatamente al primo mobile l'inclinazione al movimento (l'amor che il volge) e la virtù ch'ei piove ai cieli sottostanti. Questo cielo, adunque, non è fasciato, come gli altri, da un cielo corporeo, ma da un cielo (spirituale) di luce e d'amore, la cui natura solo Dio potrebbe comprendere (e perciò non occorre saperne di più). Finalmente, il moto di questo cielo, per ciò stesso ch'è moto del *primo* mobile, è regola o misura *prima* del movimento di tutte l'altre sfere celesti. E siccome noi misuriamo il tempo dai moti a noi visibili di queste, e tali moti dipendono da quello, invisibile, del cielo supremo; può ben dirsi che il tempo (*estrinseco*) è come un albero che ha le sue radici (origini nascoste) nel primo mobile, e le sue frondi (manifestazioni) ne' cieli sottostanti. Invero noi misuriamo i giorni le settimane i mesi gli anni da' movimenti del cielo stellato e de' sette planetari. »

Va notato, che gli Scolastici distinguono un doppio tempo: l'uno intrinseco, estrinseco l'altro. Il primo è il moto d'un mobile qualunque, ad es., d'una carrozza, in quanto è notificato, nella sua successione, all'intelligenza. Questo tempo, per usare l'espressione del poeta, tiene le sue radici nel mobile stesso e le sue frondi nell'intelligenza che apprende il moto (tempus est fundamentaliter in rebus, formaliter in mente). Il tempo estrinseco è un movimento costante uniforme a tutti noto, che si prende come misura d'ogni altro movimento. E supponendo che i moti degli astri derivino quelle loro proprietà dal primo mobile, la similitudine di Dante corre. Perchè, non precisamente il tempo, ma la misura del tempo, ossia il tempo estrinseco, misura d'ogni tempo intrinseco, tiene le sue radici nel gran *testo*: come una pianta in un vaso di terra cotta.

XX

I CORI ANGELICI E I CIELI

(C. XXVIII, 64-78)

Nel cielo supremo, Dante vede nove cerchi di luce aggirarsi intorno all'UNO con moto tanto più veloce quant'è minore la loro distanza dal centro; al contrario, precisamente, di ciò che ha luogo ne' nove cerchi corporali, o cieli, intorno al loro centro, la terra. Di qui un dubbio per Dante: com'è che il mondo sensibile non va d'un modo collo spirituale? come può l'*esemplo*, cioè la copia, essere al rovescio del suo esemplare? (46-57).

Ecco come Beatrice scioglie il dubbio: « L'ampiezza de' cieli è proporzionale alla loro virtuosità: perchè la virtù di un corpo si diffonde su tutte le parti di esso. D'altronde, quanto maggiore è la bontà d'un motore, tanto più di *salute*, cioè di virtù salutifera, comunica al mobile che, come si disse, dev'essere grande in propor-

zione della virtù che in sè *cape*, o riceve. Dunque il primo mobile, che trascina seco in giro tutto l'universo (e perciò ha la volta più divina) deve corrispondere al cerchio spirituale più eminente in scienza ed amore: al cerchio più perfetto, al cerchio che ha maggior bontà: al cerchio, quindi, più vicino a Dio, centro degli spiriti. Convien dunque tener conto (circondar la misura) non delle apparenti figure circolari degli spiriti, ma della loro virtù, ch'è tanto maggiore quanto sono più vicini al loro (spirituale) centro: ed allora si vedrà che ogni cielo corrisponde mirabilmente alla sua intelligenza motrice: il cielo massimo alla più virtuosa, il minimo alla meno. Così è sciolto il dubbio: come mai i cerchi corporali sian tanto più divini, in ragione di motori, quanto più son lontani dal loro centro; e i cerchi spirituali sian più virtuosi a misura che son vicini al loro. » (64-78).

Pare adunque che, secondo il nostro poeta, ciascun coro angelico sia, tutto intero, applicato a far girare una sfera celeste (cf. anche il notissimo verso: « Voi che, intendendo, il terzo ciel movete »): così tutto il mondo spirituale creato ci si presenta come motore del corporale. Che sia questa una veduta affatto personale di Dante, ce lo fa capire abbastanza lui stesso al v. 60, ove dice che la soluzione del dubbio di cui sopra, non era mai stata tentata da nessuno. Gli è perchè il dubbio non poteva nascere se non in chi immaginasse ciò che Dante finse d'aver veduto in cielo. Anche qui, il poeta o non conosce o non tien conto di quanto, seguendo le orme dello Pseudodionigi, insegna l'Aquinate nel III *C. G.* c. 80, sulla vicendevole ordinazione degli spiriti. I motori de' cieli, secondo il s. Dottore, appartengono tutti quanti all'ordine delle Virtù. « Videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus coelestium corporum, ex quibus, sicut a quibusdam causis universalibus, consequuntur particulares effectus in natura. »

XXI

LE GERARCHIE ANGELICHE

(C. XXVIII, 97-139)

Beatrice, che ha letto nella mente di Dante il desiderio di conoscere l'uffizio e l'ordine de' cori angelici, intorno al quale correvano diverse opinioni tra' teologi, lo soddisfa indicandogli come si dividano in tre ternari e quali cori li costituiscano. Gl'insegna in che consista la loro beatitudine; e come tutti questi ordini angelici tengono l'occhio rivolto in su verso Dio, fonte ed oggetto della loro beatitudine, e sotto di sè esercitano un'influenza così benefica, che mentre tutti son tirati verso Dio, l'ordine superiore vi attira l'inferiore.

La figurazione de' cori angelici aggirantisi intorno all'*Uno* deriva evidentemente da questo passo di Ugo: « Summorum spirituum hierarchia primum et principaliter ab ipsa divinitate illuminatur et perficitur; ergo ipsa est prima et principalis dispositio coelestium essentiarum, stans immediate, et in circuito et circa Deum. Stat enim per incommutabilitatem contemplationis, circuit autem per vivificum et incessabile desiderium aeternae dilectionis. Ipsa *Unitas* in medio est simplicitas divinitatis, cui in circuitu et circa sunt inquantum immediate illi appropinquant. Et cognitione et dilectione accedentes, proximae fiunt secundum excellentissimam collocationem, quantum ad comparationem illius quae in ceteris angelis invenitur... Nec dici potest a nobis bonum illud, quod beatos animos per gaudium contemplationis iuxta se immobiles tenet[1] et rursum, per desiderium movens, ad se *trahit*. »[2]

Beatrice loda poi Dionigi per aver contemplato gli

[1] Cf. il « punto fisso che li tiene all'*ubi* e terrà sempre ». *Par.* 28, 94

[2] *In coel. hier.* VII, 7.

ordini angelici con sì ardente desiderio che riuscì a nominarli e a distinguerli secondo verità. E conchiude il discorso dicendo, non esser meraviglia se Dionigi, mortale in terra, scoprì quel segreto: essendo egli stato discepolo di s. Paolo, ch'era stato rapito al terzo cielo. Anche questa osservazione deriva da Ugo: « Per hominem ea dici, tam magnum mihi videtur, ut nihil amplius homini dari possit. Et forte quia verba ista ab illis nata sunt, quae audiri potuerunt, dici non debuerunt. Nam ille quidem qui haec docebat usque ad tertium coelum pervenerat et intraverat in paradisum... ».[1]

XXII

IL DOVE E IL QUANDO DELLA CREAZIONE DEGLI ANGELI

(C. XXIX, 11-45)

Dopo una brevissima pausa, Beatrice riprende la parola: « io dico, e non domando, quel che tu vuoli udir: perch' io l'ho visto dove s'appunta ogni *ubi* ed ogni *quando.* » Dante voleva sapere *dove* e *quando* furono creati gli angeli. Ora, nella mente divina si rispecchiano tutti i « dove » e tutti i « quando » considerati non solo come verità oggettive, ma altresì come termini di cognizione e di curiosità delle menti create. Beatrice, adunque, vuol dire che essa legge nel divino intelletto e la domanda di Dante e la risposta ad essa.

« L'eterno amore, in sua eternità, prima che fossero il tempo e lo spazio, s'aperse, come gli piacque, in nuovi amori: non già per acquistarsi qualche bene (il che non può aver luogo), ma perchè il suo splendore potesse, risplendendo, dir *sussisto.* » (13-18).

Per la retta intelligenza di questo passo, si noti che

---

1 Op. cit. VI, 7.

più sopra (XIII, 53) le creature in genere son dette splendori del Verbo raggiante, e le intelligenti ci sono presentate come specchi in cui si concentra il raggiar di esso Verbo. Siccome anche qui si parla di splendori dell'eterno Amore, convien credere che questo non sia che il Verbo considerato come luce piena d'amore e spirante amore. E allora il senso è chiaro, ed è quello stesso del l. c. del C. XIII: — affinchè tra le creature, che sono splendori del Verbo, ce ne fossero alcune che potessero dirsi splendori sussistenti (quasi specchi che riflettano, nella sua purezza, il raggiar divino in essi adunato) l'eterno Amore s'aperse in nuovi amori: cioè, il Verbo raggiò esseri *nuovi*, a sua immagine e somiglianza, lucenti anch'essi e spiranti, essi pure, amore. Come immagini del Verbo, le intelligenze create diventano, a lor volta, esemplari viventi delle cose. Ecco perchè Dante (*Conv.* II, 5) non vede altro che angeli nelle idee separate di Platone.

È poi evidente che la solenne intonazione di tutto il passo deriva da Ugo: « Deus qui summum bonum est, ita ab aeterno in se et per se beatus fuit, ut eius beatitudo non posset minui nec augeri. Nullo igitur indigens, sed bonum quod ipse erat, cum aliis participare volens, nulla necessitate, sed sola caritate (com'i piacque) creavit spiritus rationales, qui in sua puritate persisterent. » (potessero dir *sussisto.*)[1]

Segue Beatrice: « Dio creò simultaneamente ed allo stato perfetto le forme pure (angeli), la materia pura, la materia e la forma indissolubilmente congiunte (i cieli). Insieme con tutte queste sostanze fu creato e stabilito l'ordine (disposizione locale) che dovevano poi serbare sempre tra di loro: in cima al mondo, gli angeli; nella parte infima, la potenza pura; nel mezzo, i nove cieli. S. Girolamo fu di parere che gli angeli fosser creati molti secoli prima del restante universo; ma tale sen-

[1] *De sacram. leg. nat. et scrip.* (parum a princ.).

tenza non sembra accordarsi con parecchi testi della Scrittura, e la stessa ragione naturale non saprebbe ammettere che gli angeli, destinati a movere i cieli, abbiano potuto esistere per molti secoli senza che fosse ridotta all'atto la perfezione di cui sono dotati in qualità di motori. » (22-45).

Ed ora si senta Ugo: « De angelis considerandum est *quando* creati fuerint; *ubi* facti fuerint; *quales* etiam facti fuerint (cf. vv. 46-7). Dicendum videtur, quod simul creata sit angelica creatura et corporalis. Unde illud Salomonis, *Eccl.* 18: *qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* Hieronimus tamen aliud videtur sentire, dicens: Sex millia necdum nostri temporis implentur anni, et quantas prius saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli iubente Deo *substiterunt.* Nos tamen quod dictum est prius magis approbamus. — Ubi facti fuerunt, quaeritur. Et videntur authores velle eos fuisse factos in coelo. Nec appellamus hic coelum firmamentum, sed empyreum, id est splendidum... illam scilicet superiorem partem usque ad quam machina illa elementorum adhuc indistincta porrigebatur. » [1]

Come si vede, all'argomento di autorità, addotto da Ugo in favore della sentenza contraria a quella di Girolamo, Dante aggiunge, di suo, un argomento di ragione dedotto, come di sopra fu esposto, dalla necessità del mobile per la perfezione del motore. L'argomento non è de' più convincenti. Certo, ripugna una potenza oziosa; ma la potenza motrice degli angeli, essendo tutt'uno col loro intelletto e colla loro volontà, fu e sarà sempre in qualche esercizio. E come nulla acquistano movendo, nulla perdono non movendo. Così, almeno, la pensava certamente s. Tommaso, il quale (C. G. VI, 97) insegna che il movimento de' cieli cesserà alla fine del mondo, perchè allora cesserà l'umana generazione alla quale è ordinato quel movimento.

1 *Summa Sentent.* Tract. II. c. t.

Rimane a dire una parola sulla materia o potenza *puretta* che, secondo Dante, sarebbe stata creata insieme cogli angeli e coi cieli. Pare che si debba intendere per essa la terra allo stato, in cui fu creata, di *inanis et vacua*. Invero, quella massa primitiva poteva ben dirsi, e fu detta, informe. Ma non fino al segno da potersi considerare come pura potenza. Una tale denominazione i peripateci e gli scolastici l'hanno riservata alla materia prima, la quale non può nè esistere nè venir prodotta senza una forma qualunque. L'aver dunque, Dante, chiamato *pura* potenza la primitiva massa caotica creata, secondo lui, insieme col restante universo, dà sufficiente motivo a credere ch'ei non abbia avuto il vero concetto di materia prima. E siccome di questa si parla assai a lungo nella *Fisica* d'Aristotele, l'osservazione che ho fatto può, insieme con tant'altre, dar lume a intendere che cosa sia precisamente la famosa *tua Fisica* del XI dell'*Inferno*.

XXIII

ANGELI FEDELI E ANGELI RIBELLI

(C. XXIX, 49-69)

« Degli angeli, parte cadde quasi subito dopo la loro creazione, parte rimase e cominciò subito a muovere le sfere celesti. Principio della caduta fu il maledetto superbir di Lucifero. » Così Beatrice.

In che cosa consistette questo superbire? Ce l'ha già detto il poeta al C. XIX : « il primo superbo, per non aspettar *lume*, cadde acerbo », cioè prima di giungere alla perfezione cui Dio lo destinava. Il lume qui menzionato è certamente il lume gratuito (del C. XIV) che *condiziona* a veder Dio, o la grazia illuminante che esalta le viste degli angeli, com'è detto al v. 61 del passo che esaminiamo. Lucifero, adunque, come tutti gli altri angeli, fu creato *acerbo* e, al tempo stesso, avvisato di aspettar

lume o grazia illuminante per giungere ad una maturità che non aveva ancora, in forza della creazione. Così appunto insegna il nostro Ugo : « Rationalis creatura quodam suo modo prius informis facta est, postmodum per conversionem ad Creatorem formanda... ac per hoc admonita est ne *contenta esset* eo quod per Creationem acceperat »:[1] aspettasse, dunque, qualch'altra cosa. Ora, che avvenne? Lucifero, e con lui altri molti, « profunditatem suae scientiae perpendens, in suum Creatorem superbivit. »[2] Innamorata, per così dire, di sua bellezza, quella nobilissima creatura volle essere contenta di sè ed, affettando somiglianza al sommo Bene, non aspettar nulla da nessuno. E in pena di quest'atto di superbia, cadde acerba.

« Gli angeli che rimasero in cielo, vi rimasero perchè furon modesti (umili) *in riconoscer sè dalla bontate:* in mostrarsi grati alla bontà divina che li aveva dotati di così eminente facoltà intellettiva. Con ciò stesso, si riconobbero dipendenti da Dio e per quel che già avevano di bene e per quello che ancora non avevano; resero grazie di ciò che erano, sperarono od *aspettarono*, di essere, per benefizio della loro causa, qualcosa più di quel che già erano. Così il loro *affetto*, la loro volontà *si aprì* a ricevere da Dio quella grazia illuminante (o lume gratuito, sovraggiunto alla natura) che doveva esaltarli alla visione di Dio. Visione che, alla sua volta, avrebbe saziate (rese *piene)* le loro volontà e confermatele nell'amore del bene. S'è vero, adunque, che la loro beatitudine fu effetto della grazia illuminante, non è men vero che fu da essi meritata: perchè il ricevere la grazia è meritorio in ragione dell'affettuosa accoglienza che fa ad essa la volontà. » (58-66).

Ciò che è caratteristico in questa dottrina, e ce ne scopre la fonte, è l'identificazione, nell'economia della salute angelica, di ciò che dicesi lume di gloria con ciò

---

[1] *De Sacram.* L. 1, P. 1, c. 3.

[2] *Summ. Sent.* Tract. II, c. 4.

che dicesi grazia cooperante, principio del merito. Un medesimo dono di Dio è grazia cooperante e costituisce il *merito* in quanto è ricevuto dal libero arbitrio; è lume, e rappresenta il *premio* in quanto, ricevuto, esalta le viste e rende beato. E uno stesso atto di volontà è meritorio in quanto procede dal libero arbitrio, ed è fruizione in quanto è consecuzione del fine. A dir breve: il merito non precede di tempo, ma solo di natura, o di causalità, il premio.

È la sentenza che tiene s. Bonaventura, il quale ci dice, inoltre, ch'era comune ai suoi tempi (quando prevaleva l'opinione che gli angeli non fossero stati creati in grazia). Ecco le parole del serafico Dottore: « fuit alia positio, quod in angelis meritum praecessit praemium non tempore, sed natura. Ratio: quia gratia naturaliter praecedit gloriam; et gratia cum invenit motum in libero arbitrio ordinatum facit meritorium, et pensatur meritum secundum quantitatem gratiae. Ideo, cum angelis data sit perfecta gratia, et liberum arbitrium cooperatum sit gratiae, in sua conversione sufficienter meruerunt glorificationem... Hanc positionem tenent communiter moderni Doctores: ideo huic adhaerendum est. »[1] Qui, adunque, Dante è in buona compagnia, sebbene non sia con s. Tommaso. Il quale aveva bensì, nel commento delle Sentenze, dato il suo voto a quella dottrina, ma la rigettò, con buone ragioni, nella *Somma Teologica* (I, 62, 4): provando che la beatitudine non può dirsi meritata dagli angeli, se non preceda una grazia abituale, distinta dal lume di gloria; in altri termini: se il merito non precede il premio, non solo di natura, ma e di tempo. Giova riportare le sue parole: giacchè un recente commentatore rimanda appunto ad esse il lettore, perchè impari da s. Tommaso, che il ricever la grazia è meritorio. « Si angelus gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere... quod unus

---

[1] *In II Sent.* Dist. V, art. 3, quaest. 2.

et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio est meritorius, et in quantum pertingit ad finem est fruitio beata. Sed hoc non videtur esse conveniens: quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur et suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum est, quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. » Come si vede, secondo l'Aquinate, l'angelo meritò la felicità non precisamente perchè ricevette la grazia, ma perchè, coll'aiuto della grazia ricevuta nella creazione, si rivolse a Dio come a suo ultimo fine. L'autorità di s. Tommaso rese comune questa dottrina che, d'altronde, era già stata propugnata da Alberto Magno.

XXIV

NUMERO DEGLI ANGELI

(C. XXIX, 127-41)

Dopo una digressione a proposito de' cattivi predicatori, Beatrice ritorna al tema degli angeli, e tocca del loro numero secondo l'idea che ce ne dànno le sacre Scritture. — « *Ma perchè siam digressi assai* dal discorso sugli angeli, rimettiamoci omai in istrada, così che questa si abbrevii a misura che s'abbrevia il tempo (a noi concesso per quell'argomento). La natura angelica si stende, di grado in grado, in tanta grandezza di numero, che non si può nè esprimere nè pensare da uomo mortale. E se tu badi a quanto dice in proposito il profeta Daniele, vedrai che in quelle migliaia e migliaia, *si cela* — ossia s'intende presentare a voi come incomprensibile — il numero preciso (determinato) degli angeli. »

Lo stesso pensiero troviamo nel citato commento di Ugo: « Traditio eloquiorum (divinorum) multitudinem coelestium spirituum signans, ait, millies millia... sublimissimos secundum nos numeros inter se conferens, per hoc aperte significans innumerabiles esse ordinationes coelestium essentiarum. In eo enim quod maximos numeros posuit, patenter innuit, quod adhuc dicere debuisset, si amplius dicere potuisset. Ideo ergo infinitos significare volens, maximos numeros finitos posuit: quia multae sunt beatae militiae supermundalium intellectuum, superantes infirmam commensurationem materialium numerorum secundum nos, et definitae a sola cognitione divina ».[1]

Continua Beatrice: « La prima luce (cioè Dio Verbo), che raggia tutta la natura angelica, vien ricevuta in essa per tanti diversi modi, quanti sono gli splendori a' quali si appaia; ossia, quante sono le sussistenze intellettuali alle quali si congiunge. Da ciò segue, che, in forza della proporzione tra l'atto intellettivo e il volitivo, dev'esser diversa, ne' singoli angeli, l'intensità dell'amore.» (136-41).

Si oda, anche qui, Ugo: « Divinae claritatis radius, qui spiritualiter lucentes (splendori) illuminat (raia), quamvis in se unus permaneat, participatione tamen (si recepe) multiplicatur: quoniam multis diversisque modis distribuitur et multiplicatur. »[2]

1 *In Coel. Hierar.* L. X, c. 14.

2 Op. c., L. II. c. 1.

XXV

IL CIELO EMPIREO

(C. XXX, 39-40)

Nel *Convivio* (II, 4) Dante, d'accordo con tutti i Dottori che ammettono l'esistenza d'un cielo empireo comprendente in sè le nove sfere celesti, parla di questo cielo come di entità materiale « di fiamma, ovvero luminosa ». Qui, invece, ne fa una « luce intellettual piena d'amore », che cerchia il primo mobile, come questo gli altri cieli (XXVII, 112). *Precinto*, o cerchio, che, com'egli ha già detto, « Colui che il cinge solamente intende ». Forse, era più esatto dire che un'entità così fatta è più facilmente immaginabile che concepibile colla mente. E un tal modo d'immaginare l'empireo, sembra assai simile a quello di Agostino da Gubbio,[1] che si figurava questo cielo quale irradiazione eterna della chiarezza divina: « Arbitrarer eam irradiationem talem esse ut haec corporea nostra possit esse et dici quasi simulacrum eius: ut illa sit divinissima lux, nota visibilisque et animo et oculis, qualem Christus ostendit in monte... Haec lux manat dumtaxat a Deo, quae cum sit lux divinitatis Eius, semper eam cum Eo fuisse necesse est. Et haec si coelum empyreum est, semper ab aeterno fuit coelum empyreum ». E credeva che appunto a questo empireo accenni la Scrittura, quando dice che Dio è « amictus lumine sicut vestimento » (Ps. 103) o quando ce lo presenta come abitante una *luce inaccessibile* (I *Tim.*, 6).

È chiaro che, a volere tener conto di tutto ciò che, nel Canto presente e altrove, ci dice Dante sulla *pura luce* dell'empireo, essa non potrebbe intendersi che quale irradiazione della divina sostanza, e non trovar luogo, per

---

[1] *Lib. de rebus incorp. et invisib.* (sub fine).

ciò stesso, che tra le immaginazioni degli emanatisti. Invero: da una parte, essa ci vien presentata come entità distinta da Dio: un *precinto*, cioè, che Dio cinge al primo mobile. Dall'altra, non la si può concepire come un che di creato: perchè termine dell'azione creatrice non può essere se non un « aliquid subsistens »: ed una luce intellettuale sussistente altro non potrebbe essere che uno spirito.

Ma il fatto è, che questi nobilissimi versi non sono altro, chi ben consideri, che una magnifica descrizione della divina Essenza, ch'è luce purissima, amore sussistente e beatitudine infinita. Giunto, colla fervida immaginazione, al di sopra di tutte le sfere celesti, in un mare immenso di luce, il poeta sentì la presenza del divino e, dimenticando, per un momento, tutto ciò ch'ei sapeva dell'empireo, non potè parlarne se non con termini che convengono a Dio solo. Qui, come altrove, il poeta prende la mano al teologo.

XXVI

IL LUME DI GLORIA

(C. XXX, 100-8)

Lume è lassù, che visibile face
  Lo Creator a quella creatura
  Che solo in lui vedere ha la sua pace;

E si distende in circular figura,
  Intanto che la sua circonferenza
  Sarebbe al sol troppo larga cintura.

Fassi di raggio, tutta sua parvenza,
  Reflesso al sommo del mobile primo,
  Che prende quindi vivere e potenza.

Abbiamo, in questi versi, una splendida rappresentazione fantastica del *lume di gloria*, il quale è ben altra cosa dalla *luce intellettuale* di cui poco sopra. Onde assai

male a proposito lo Scartazzini cita s. Tommaso (I, 66, 3) a conforto dell'opinione di Dante sull' influenza del lume di gloria sul primo mobile. L'Aquinate, ritenendo l'empireo un vero corpo, potè ragionevolmente supporlo dotato di qualche influenza « supra corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur ». — Trattandosi di figurare poeticamente un'entità spirituale, qual'è il lume di gloria, Dante se lo figurò come un immenso circolo luminoso prodotto dalla riflessione di *un raggio* al sommo del primo mobile. Che cosa, precisamente, sia questo raggio, non è così facile indovinarlo. Ma si può supporre, che il poeta voglia così farci capire, come il lume di gloria non è che una partecipazione (raggio), fatta all'anima beata, degli splendori della divina intelligenza, e per il quale essa anima vien resa abile a quell'atto, tutto divino, ch'è la visione della divina Essenza.

La riflessione poi di quel raggio al sommo del primo mobile potrebbe significare che il convesso di questo cielo supremo segna il confine del « deiforme regno »: il primo mobile è al contatto di quel regno, ma non ne è penetrato, sì bene lo rimanda. E tuttavia quel contatto comunica al « real manto di tutti i volumi » il vivere e la potenza. Quasi ad indicare che ogni vita o manifestazione vitale, di cui esso cielo è la radice, non è che una partecipazione, un'ombra di quella vita perfettissima alla quale sono elevate le anime dal lume di gloria. Così, si spiega come il primo mobile sia quel cielo « che più s'avviva nell'alito di Dio e ne' costumi » (XXIII, 114). Quel raggio che lo investe al sommo sembra appunto essere l'alito vitale divino che, imprimendogli un moto velocissimo, lo rende più simile d'ogni altro cielo a' costumi, cioè al modo di agire di Dio, rendendolo causa universalissima d'ogni mortal vita.

XXVII

SUI GRADI DI BEATITUDINE NE' BAMBINI

(C. XXXII, 61-75)

A spiegare i differenti gradi di beatitudine ne' bambini, Dante fa dire a s. Bernardo, che Dio, creando le anime, « a suo piacer, di grazia le dota diversamente », e a questa grazia proporziona poi il lume di gloria. Onde conchiude che i bambini, pur senza meriti personali, « locati son per gradi differenti, sol differendo nel primiero acume ».

Mi sembra evidente che la *grazia* del v. 65 non sia la grazia santificante: chè questa non si dà nella creazione, ma nel battesimo. E lo stesso esempio, recato subito dopo, de' due gemelli fa ben vedere, che qui si parla di favori e doni puramente naturali. Invero, Giacobbe fu dotato di maggior grazia di Esaù, in quanto fu più favorito da Dio, che, a suo piacere, lo destinava alla primogenitura in luogo del fratello. E così, nel caso nostro, un'anima è più favorita d'un'altra, nella sua creazione, in quanto riceve maggior *acume* o perspicacia intellettuale. Ciò si prova dal seguente passo di Pier Lombardo, che Dante dovette avere sotto gli occhi: « ...quaeri solet utrum omnes animae ex creatione aequales sint, an aliae aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsa creatione aliae aliis excellant in naturalibus donis, ut... ad intelligendum habilior sit utpote *acutiori* ingenio et perspicaciori intellectu praedita. Quod non improbabiliter dicitur, cum in angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliae prae aliis polleant, tamen a corpore discedentes post baptismum, statim aequalem coronam sortiuntur: quia ingenii *acumen* vel tarditas, praemium vel poenam in futuro non collocat. »[1] Ma convien notare

[1] Lib. II, Dist. 32.

che lo stesso Pietro, trattando più sopra degli angeli[1], ammette per essi una differenza ne' doni soprannaturali (grazia e gloria), proporzionata a quella de' naturali, ricevuti nella creazione. E già, prima di lui, il Damasceno aveva scritto[2] che tutti gli angeli « per S. Spiritus sanctificationem omnes perfectionis numeros acceperunt, ita tamen ut pro sua quisque dignitate et classe *luminis gratiaeque* participes sint. » Si può ben credere, che Dante non vide la ragione di negare alle anime de' bambini ciò che si concedeva agli angeli: onde anche per essi immaginò che « l' altissimo lume s' incappelli degnamente secondo il colore de' capelli della grazia », ossia del dono ricevuto nella creazione. Nella quale, abbastanza strana, metafora si concepisce la mente come testa, l'acume naturale come chioma più o men graziosa secondo il colore, il lume di gloria come corona o diadema. L'acume è ornamento naturale, di cui Dio favorisce la mente nella creazione; l' altissimo lume è l'ornamento soprannaturale che dev'esser proporzionato (degnamente convenire) al naturale. Dunque, la sola differenza nel primiero acume basta a *locare* i pargoli per differenti gradi di beatitudine, senza bisogno di meriti personali differenti.

Così è sciolto il dubbio di Dante, che nasceva dal credere che la sola differenza di meriti proprî potesse differenziare i santi nel cielo.

---

[1] Dist. 3.

[2] *De fide:* II, 3.

XXVIII

ALL' ULTIMA SALUTE

(C. XXXIII)

Dopo la santa orazione di Bernardo (1-39), la Vergine drizza gli occhi all'eterno lume: e tanto basta a Dante per capire ch'egli è vicino al *fine* o adempimento di tutti i suoi desideri (46). Per questo, egli *finisce*, porta al colmo l'ardore del desiderio — affinchè si comunichi a lui, nella più alta misura possibile, quel sommo Bene che, secondo la legge espressa in *Pg.* XV, 70, « tanto si dà quanto trova d'*ardore.* » — E allora, senz'altro, la sua vista venendo sincera, s'addentra e più e più « per lo raggio dell'alta luce che da sè è vera »: — per quel raggio, cioè, di cui si parla sopra, XXX, 106, e che è il lume di gloria. Già s. Bernardo aveva detto a Dante (XXI, 100) che la Regina del cielo gli avrebbe ottenuto la grazia di « montar per lo raggio divino ». Ora che essa ha pregato, Dante comincia a montare su su fino a congiungere l'aspetto suo, la sua vista « col Valore infinito ». E conchiude:

> Oh! abbondante grazia ond'io presunsi
> Ficcar lo viso per la Luce eterna
> Tanto che la veduta vi consunsi! (82-4).

Assai bene appropriato il *consunsi*, dal latino *consumere*, quasi « totaliter insumere »: perchè nell'apprensione dell' intelligibile infinito l'anima deve impiegare, spendere tutta quanta la sua energia intellettuale: ciò che non avviene per gli altri veri.

Ne' versi che seguono sino alla fine del Canto, il poeta, convien notarlo bene, intende descriverci non già tutto, ma *un poco* di quel che a lui pareva allora la somma Luce, e che da questa gli è riprestato nell'atto che scrive. E non pretende di lasciare a' posteri niente più che *una favilla* della gloria divina (67-72). E bene a ragione: attesa l'assoluta impossibilità di rappresentare,

con immagini e concetti umani, ciò che è l'Essenza divina in sè stessa e quale appare agl'intelletti beati. Onde non poteva il poeta trovare nelle risorse sia dal suo genio sia dalla sua arte, il modo di esporre adeguatamente ciò che gli piacque fingere d'aver veduto.

Ed ora seguiamolo, passo passo, nel *poco* ch'ei viene descrivendo quanto alla visione di Dio 1) nell'unità dell'Essenza; 2) nella trinità delle Persone; 3) per quel che spetta all'umanità del Verbo.

1) « Vidi, dentro il profondo dell'eterna Luce, legato con amore in un volume, ciò che per l'universo si squaderna (vuol dire, che le diverse perfezioni sparse per l'universo, si raccolgono, in Dio, in unità perfettissima, escludente ogni dissidio e contrarietà, quale ha luogo, p. e., tra l'acqua e il fuoco). Vidi che in Dio son quasi conflati insieme, o identificati, la sostanza, l'accidente e lor costume: (cioè tutte le categorie dell'ente con tutte le proprietà di esse).[1] E questo identificarsi, in Dio, di tutte le perfezioni sparse per l'universo è cosa tale, che quanto io ne dico, non è che un fioco barlume di quel che vidi. Ad ogni modo credo di aver veduto la forma universale di questo nodo: (cioè, l'Essenza divina, *forma* o atto *universaliter perfectus*: adunante nella sua unità perfettissima quanto v'ha di bontà nelle creature). Son persuaso, dico, d'averla veduta: perchè in dir questo, sento che ne godo e mi s'allarga il cuore. Ma quanto è inferiore questa gioia a quella ch'io provai allora! Chè un *punto* solo, anche un solo istante trascorso dalla visione, mi causa maggior dimenticanza (letargo) che non ne abbiano apportato venticinque secoli a' particolari dell'impresa degli Argonauti, la quale pure destò tanta me-

---

[1] Il pensiero è di s. Agostino: « Cor mundum faciant, ut videre valeant, in Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidit substantiae et non sit substantia; sed quidquid ibi intellegi potest, substantia est. Verum haec... videri, nisi corde puro non possunt. » *De fide et Symb.*, c. IX.

raviglia in Nettuno. A dir breve, la mia mente si trova adesso come in uno stato d'assopimento, rispetto a quella veglia intensa d'allora quando, libera d'ogni altra cura, mirava fissa immobile attenta in quella Luce, accendendosi vie più di voglia di mirare. Invero, questa Luce innamora talmente di sè chi la mira, che non gli permette di volgere altrove lo sguardo: perchè in lui si trova ogni bene, e in grado perfettissimo. » (85-105). — Fin qui, per ciò che spetta la visione di Dio quanto all'unità dell'essenza, che vien contemplata quale identità ineffabile di tutte le perfezioni dell'essere.

2) Segue la visione di Dio, quanto alla trinità delle Persone: — « Non già in forza di una mutazione nel vivo lume ch'io contemplavo, ma per il graduale avvalorarsi della mia vista, a misura che in quello mirava; *una sola parvenza,* cioè l'unico immutabile sembiante divino trasmutavasi rispetto a me, secondo che io con mutata vista lo contemplavo. Nella profondità luminosa dell'Essenza divina vidi sussistere (tre persone) quasi tre giri o cerchî di tre colori e di grandezza uguale. Di questi giri, due mi apparivano come iridi: l'una originante o riflettente, l'altra originata o riflessa; il terzo poi, m'appariva qual fuoco spirato ugualmente da' due primi. Quanto ne dico, è ben poco verso ciò che ne concepisco; e ciò che (ora) concepisco è nulla verso ciò che allora vidi. O Luce eterna, che basti a te stessa per sussistere, per conoscerti, per amarti come conoscente e conosciuta, e per essere perfettamente beata in questa cognizione e in questo amore! » (115-26).

La graziosa immagine de' tre giri è forse quanto di più appropriato poteva escogitarsi per rappresentare *poeticamente* la distinzione e la consustanzialità delle Persone divine. E qui giovi ricordare che il poeta, nel C. I (22-4) ha pregato la virtù divina, Apollo, a prestarglisi tanto da poter manifestare l'*ombra* del beato regno, segnata nel suo capo. E non più che pallida ombra (« un semplice lume », v. 90) è l'immagine de' tre giri.

Nell' invocazione finale, poi, alla Luce eterna, mi pare che il poeta accenni, con termini piuttosto oscuri, alla perfetta *aseità* o indipendenza della Trinità divina sotto ogni rispetto. Segue la visione del Verbo-carne.

3) « Quel cerchio che, nella Luce eterna, mi appariva quale iride riflessa, vidi — non appena l'ebbi scorso alquanto cogli occhi — che presentava l' immagine di uomo del colore del cerchio stesso: e in questa immagine s'affisò allora tutto il mio sguardo, come il geometra, che ponga tutta l'attenzione a misurare la circonferenza: per quanto e' ci pensi, non trova l' unità di misura necessaria; così io, a quella nuova apparizione, volevo vedere per qual modo a quel cerchio divino si unisse l'umana effigie. Ma a tanto non bastavano le forze della mia mente. Nondimeno, questa fu allora favorita d'un accrescimento di lume, mercè del quale (in che) venne in essa l'oggetto di sua voglia: l'intelligenza del mistero dell'incarnazione. A questo punto, la sublime visione cessò. Ma io non ne sentii verun dispiacere: poichè il sommo Bene aveva già rivolto a sè il mio desiderio innato di felicità e, in pieno concerto con questo desiderio, lo stesso sommo Bene aveva rivolto a sè il mio libero volere. » (127 - fine).

Dante, adunque, non poteva *volere* se non ciò ch'era secondo il *desiderio* naturale dell'anima. Perciò, rivolto a Dio, suo vero oggetto, l'appetito innato della felicità, niente altro omai può voler Dante, se non ciò che Dio vuole.

Conviene poi ricordare qui, che s. Bernardo aveva pregato la Vergine di conservar « sani, dopo tanto veder » gli affetti di Dante. Il quale, come sappiamo, aveva già conseguito questa sanità fino dal momento in cui pose piede nel paradiso terrestre. Questa stessa sanità gli viene ora confermata e resa stabile dopo la visione di Dio, per intercessione della Regina del cielo, la quale ha accolto favorevolmente la preghiera del suo fedele Bernardo. Così il nostro Dante volle forse rendere ragione di quella quasi certezza, ch'ei mostra talora di avere, della sua eterna salute.

RIEPILOGO

SULLA TERZA CANTICA

LA DOTTRINA TEOLOGICA DEL PARADISO DANTESCO

§ 1° — *La dottrina velata*

Abbiamo visto [1] che, secondo s. Agostino, premio della virtuosa operazione (Lia) è la contemplazione (Rachele), sia col lume della fede, sia con quello della gloria; e che Dante ha figurato il primo lume in Beatrice, il secondo in s. Bernardo.

Nel senso letterale, adunque, il poeta, dopo essersi esercitato nell'operazione virtuosa sotto la scorta di Matelda, [2] è ammesso alla contemplazione, prima per mezzo di Beatrice, poi di s. Bernardo. Quella gli rivela i misteri dell'umanità del Cristo (il Grifone visto negli occhi di Beatrice) e i diversi gradi di beatitudine espressi sensibilmente nelle diverse sfere celesti; questi gli mostra la Corte celeste e lo fa montare « su per lo raggio » fino a congiungere l'intelligenza colla Divinità.

Ma abbiamo già osservato, che l'azione simboleggiata sotto la lettera dell'intero poema si compie tutta quanta nella vita presente: quindi tutto ciò che Dante finge di aver contemplato colla scorta di Beatrice e di s. Bernardo, deve simboleggiare i gradi di contemplazione per i quali può passare un'anima in questa vita. Ora, avendo il Nostro scelto il Dottore di Chiaravalle a simbolo del più sublime tra i detti gradi, è più che naturale supporre

---

1 Cf. l'annotazione XXII al *Purgatorio*.

2 Che Lia corrisponda a Matelda, risulta abbastanza chiaro da quanto fu discorso di sopra (annot. XXII), e fu anche dimostrato dal Negri nell'ultimo suo lavoro che può leggersi nel « Giornale storico della Lett. it. » a. 1929.

ch' egli ne abbia seguito le dottrine relative alla contemplazione. E s. Bernardo insegna che di questa si dànno tre gradi: « primus est humanitatis Christi, et est incipientium; secundus coelestis Curiae, et est proficientium; tertius Maiestatis Dei, et est perfectorum. »[1] Il primo grado è simboleggiato, come vedemmo, nella visione del Grifone riflesso negli occhi di Beatrice; il secondo, non v'ha dubbio che è figurato nella visione della *candida rosa*, la sola vera sede de' beati; il terzo nella visione di Dio Unitrino.

Ciò posto, che cosa simboleggia l'ascensione per le nove sfere alla Corte celeste? Quest'ascensione, ci fa sapere il poeta stesso, non è che la considerazione di differenti gradi di beatitudine, fatta in modo connaturale all'*ingegno* umano, che solo da sensato apprende ecc. — Or bene, ripeto, che cosa simboleggia una tale considerazione nello svolgimento dell'azione velata dalla lettera? Evidentemente, nulla. Giacchè l'anima non s'innalza alla contemplazione dell'eterna felicità (coelestis curiae) passando via via da un infimo a un supremo grado della medesima: essendo affatto a noi ignoto quanti e quali siano que' gradi; ma ci s'innalza per la contemplazione dell' umanità del Cristo nel suo stato di gloria (quale si manifestò sul Tabor e dopo la risurrezione).

C'è dunque, nella terza cantica, oltre a un paradiso *teologico* contenuto negli ultimi quattro Canti, un altro che potremmo chiamare *astrologico* e che, come ha osservato acutamente lo Zingarelli, mentre sembra materialmente estrinseco alla rappresentazione dell' empireo, viene a costituire il vero interesse, il vero tema dell' ultima cantica. Ragioni d'arte, anzitutto, esigevano la creazione di questo secondo paradiso. Se il poeta avesse voluto passare in rassegna i diversi ordini de' beati, quali gli si fossero offerti entro la candida rosa, l'opera sua sarebbe riuscita

[1] *Super Cant.* Serm. 46.

povera monotona impacciata. Perciò sentì il bisogno di liberarsi dalle schiere raccolte tutte in un sol luogo e assorte nella contemplazione del sommo Vero; e insieme con gli astri rimise, per dir così, i cerchi dell'Inferno e del Purgatorio lassù, per aver tutto l'agio di rivedere gli spiriti e di parlar loro e di sentirli parlare. Senza di ciò, l'opera sua non avrebbe avuto l'ampiezza e la varietà attuale, nè presentato linee simmetriche con gli altri suoi mondi.[1]

Anche i fini terreni e morali dell'opera sua imposero al poeta la creazione di quel paradiso astrologico. La rappresentazione della sede de' beati, non è ciò che ultimamente si proponeva l'autore del Paradiso. Ma fine ultimo di esso (e m'attengo anche qui allo Zingarelli, l. c.) era di mostrarci, nel Cielo, realizzato quell'ordine che, secondo le intenzioni della Provvidenza, dovrebbe effettuarsi anche sulla terra. E sappiamo in che consiste, per Dante, quest'ordine. L'uomo, come *uomo*, concorre all'ordine *universale* seguendo la spinta innata che lo porta a Dio come ad ultimo fine; ma l'uomo, come *cive*, concorre all'ordine *sociale* (e perciò alla pace, alla felicità terrena) in quanto « segue sua stella », cioè asseconda la speciale attitudine a questo o a quell' uffizio civile, ricevuta nel suo nascere da questo o da quel cielo. Quest'impressione del cielo determina, per così dire, l'ambiente e la maniera in cui l'uomo deve svolgere l' istinto che lo porta a Dio: l'uomo giunge alla salute come *uomo* in quanto adempie, come *cive*, la vocazione speciale che gli è assegnata dall' influsso celeste. Ecco il perchè del criterio decisamente astrologico seguito nella distribuzione de' gradi di beatitudine, rispetto a' quali non gli diceva nulla la rivelazione, nè poteva dirgliene di più la teologia. Così Dante ci additò nel cielo l'ordine perfetto o ideale del mondo, quale egli lo concepiva. I vari cieli raggiano speciali

---

1 Zingarelli. *Dante*, p. 585. (Vallardi).

virtù operanti negli uomini, e virtù tanto più nobili ed elevate quanto più il cielo è vicino all'empireo. I santi del paradiso dantesco son quella *gente buona* che ha seguito il « fondamento che natura pone »: uomini ne' quali bene attecchirono le virtù ed operazioni de' cieli, effetti della divina Provvidenza; uomini, per ciò stesso, che adempirono il divino volere in pro' del mondo.

Due paradisi, adunque: l'uno teologico, simboleggiante la visione della celeste Curia e della Maestà di Dio; l'altro astrologico, non simbolico rispetto all'azione trattata nel poema, sì bene espressione figurata o metaforica (press'a poco come il Veglio di Creta) di un monito che l'Alighieri intende dare all'umanità: che cioè, solo seguendo l'impressione della propria stella, la quale determina il modo e l'ambiente in cui ciascuno deve svolgere l'istinto che lo porta a Dio, può l'uomo raggiungere la sua felicità in questa e nell'altra vita.[1]

§ 2° — *La dottrina palese del paradiso dantesco*

Si può ben dire che questa dottrina non è, nelle sue linee principali, se non l'esposizione giustificativa del monito figurato nel paradiso astrologico.

La troviamo già tutta, virtualmente, nel I Canto, dove

---

[1] Si domanderà: se l'ascensione pe' nove cieli alla candida rosa non è simbolica, perchè si fa colla scorta di Beatrice, che rappresenta il lume della rivelazione? — A ciò si risponde che, sebbene il criterio adottato dal poeta per la distribuzione de' gradi di beatitudine sia fuori dell'ambito della rivelazione, è però rivelato, che nella casa del Padre celeste « mansiones multae sunt » e che l'uomo s'innalza agl' « invisibilia Dei per ea quae facta sunt ». E tra gli effetti divini c'era, per Dante, anche la virtù de' cieli, disponente gli uomini nel modo ch'abbiam veduto. Tutto ciò era più che sufficiente motivo per la scelta di Beatrice a guida in quell'ascensione. E, d'altronde, nient'altro che il lume di fede può essere scorta all'anima sino al momento in cui alla visione « per speculum et in aenigmate » succederà la visione « facie ad faciem ». Insomma: Beatrice non deve lasciar Dante finchè al fianco di questo non verrà a porsi s. Bernardo.

Beatrice discorre dell'ordine dell'universo. Tutte le creature hanno da Dio un istinto che le porta, ciascuna nella propria sfera, a realizzare quell'ordine, che non è altro se non la perfezione ultima (forma) di tutto il creato, per cui questo s'assomiglia a Dio. Ma la creatura razionale può deviare dall' istinto che la porta a Dio e guastare così il primitivo disegno della creazione.

Nel C. II, entrano in scena gli « organi del mondo »: i cieli, strumenti della Provvidenza nel disporre le cose tutte ai loro fini. Strumenti, in certo qual modo, vivi: in quanto in essi si lega, come anima in corpo, la virtuosità derivata dai beati motori.

Nel C. VIII, Carlo Martello compie la dottrina de' due precedenti, insegnando che la virtuosità de' cieli si estende, come organo provvidenziale, anche all' *umana cera*, temperandola o modellandola a seconda del diverso uffizio a cui Dio chiama ciascun individuo in ordine al fine terreno. E siccome l'uomo, realizzando questo fine, si mette in condizione di realizzare anche l'ultraterreno, i cieli vengono ad essere, almeno indirettamente, organi della Provvidenza per la salute non solo temporale, ma anche eterna dell'uomo.

L' importanza che hanno per Dante i cieli nell'economia mondiale, ci spiega bene la parte così considerevole che essi hanno nella sua filosofia e nella sua teologia, non che il fervido entusiasmo col quale discorre di questa materia. E basta avere un po' di familiarità con le antiche filosofie, per accorgersi che questa concezione così poetica ed affettuosa de' cieli avvicina, in tal riguardo, la mentalità di Dante ben più a quella de' Neoplatonici (specialmente di Plotino) che a quella degli Scolastici, almeno a datare da s. Tommaso.

Quasi tutti gli altri passi didattici del Paradiso sono elucidazioni di qualcuno de' concetti fondamentali della teologia dantesca contenuta ne' tre Canti su citati: concetti che possono ridursi a quattro: *Dio*, *Creazione*, *Creature*, *Ordine*.

*
* *

Nel sacro poema, Dio ci è presentato tre volte come *Motore*, e almeno dieci volte sotto l'aspetto di *Bene*. E non occorre avvertire che sotto il primo aspetto lo considera di preferenza, con Aristotele, la Scolastica albertino-tomistica; sotto il secondo, con Platone, tutti i rappresentanti della corrente mistico-agostiniana.

L'essenza di Dio sembra essere per Dante la forma generale (universale?) del nodo secondo cui son conflati insieme ineffabilmente « sostanza, accidente e lor costume ». Se è questo il vero senso di *Pd.* 33, 91, il passo deriverebbe dall'areopagitico *De Divinis nominibus*: « Sicut Sol sensibilium substantias et qualitates multas et differentes ipse unus existens in seipso uniformiter praeaccipit, ita multo magis in prima omnium Causa etc. » (Cap. V).

Tra gli attributi divini, due soli ne troviamo trattati con qualche dettaglio: la cognizione della contingenza e la giustizia. Abbiam visto che, per il primo, la fonte evidente è Boezio; per il secondo, s. Agostino.

Nessuna questione vien posta sul mistero trinitario. Solo troviamo rilevata, con precisione di termini, la distinzione delle sussistenze in ragione dell'origine, per via o di cognizione o di amore. La visione finale del grande mistero si riduce alla creazione genialissima di un simbolo sensibile del medesimo. Ma già fin dal primo Canto il poeta ci aveva avvisato di non aspettarci niente di più, a proposito di questa visione.

*
* *

Il « primo Valore » ha fatto e ordinato l'Universo guardando nel suo Figlio con l'Amore che spira *ab aeterno* da entrambi (X, 1 sgg.).

Egregiamente. Sebbene la creazione sia comune alle

tre divine Persone, essa però viene attribuita per appropriazione, quanto all'*efficienza*, alla prima Persona, in quanto è il principio da cui deriva nell'altre due, insieme con l'essenza, anche la potenza che è « principium agendi in aliud ». Dimodochè la Persona originata, come tale, crea di per sè, ma non *a se*; come Dio, crea di per sè ed *a se*, cioè con autorità nè dipendente nè originata. Inoltre, essendo la creazione opera d'intelligenza, occorre un esemplare che diriga la Mente creatrice nella sua efficienza. Ora l'esemplare del mondo non può essere che la divina essenza comune alle tre Persone. Ma siccome nell'artefice creato l'esemplare è qualcosa di escogitato dalla mente di esso, e d'altronde il Verbo procede per via di cognizione dalla mente del Padre: viene ad esso Verbo attribuita, per appropriazione, la causalità esemplare nella creazione. E così dicesi, con tutta verità, che il Padre crea guardando nel suo Figlio, nel quale è espressa la divina essenza e come tale e come esemplare del mondo. Da ultimo, è proprio d'ogni agente intellettivo agire per un fine da esso inteso e in esso esistente. E fine della creazione non può essere altro che il principio efficiente della medesima, cioè la divina essenza, comune alle tre Persone. Siccome però la causalità finale si risolve nell'essere amato *(appeti)*, la si attribuisce, per appropriazione, alla terza Persona, che procede per amore, quasi ultimo termine in cui riposa la volontà delle prime due. Onde è ben detto, che il Padre crea guardando nel Figlio con l'Amore ecc.: giacchè non è se non la perfezione o bontà del Verbo, amata, ciò che muove l'Artefice divino a comunicare ad altri questa bontà stessa.

Dal sin qui detto si vede, che l'attribuzione d'un modo speciale di causalità ad una Persona divina non è secondo le regole del linguaggio proprio, ma dell'appropriato; avente il suo fondamento in ciò, che le origini delle Persone involgono gli attributi essenziali: scienza e volontà. Ora che Dante, nel passo che ci occupa, non

intenda di parlare in senso proprio, abbiamo una prova sicura in *Inf.* III, ove l'inferno ci è presentato come fattura *(fécemi)* cioè termine di causalità efficiente delle tre divine Persone. Onde siamo autorizzati a prendere in senso appropriato anche l'esemplarità del Verbo, accennata in *Par.* XIII, 52; sebbene Dante non faccia mai menzione di quelle idee od esemplari che, come insegna l'Aquinate, son tutt'uno colla divina essenza, in quanto è appresa dal divino intelletto come diversamente partecipabile al di fuori. Ma se noi possiamo esser certi che Dante non afferma nulla di contrario a s. Tommaso e alla verità, in ciò che riguarda la causalità delle divine Persone, niente però ci obbliga a credere a quanto afferma in proposito il Tarozzi:[1] che Dante abbia, con l'aiuto della *Somma*, corretto la dottrina di Platone relativa all'Idea creatrice.

Ma come ci presenta il poeta la causalità del Verbo? Facendo sua, come vedemmo,[2] la terminologia areopagitica, e' ci spiega quella causalità come un'irradiazione che si concentra prima nelle intelligenze; poi, sparpagliandosi, discende sempre più debole giù giù fino alle brevi contingenze: in modo che le creature non sono che splendori, più o meno vivi, del Verbo. Questo linguaggio è messo in bocca all'Aquinate, nel luogo testè citato, ed è in piena armonia con altri luoghi del Paradiso. Così, ad es., l'Idea-Verbo che qui vien detta *viva luce*, è certamente la gloria (claritas) del primo Motore, la quale penetra per l'universo, risplendendo ove più ed ove meno. E siccome raggia *per sua bontate*, pare che sia tutt'uno con quella bontà che, ardendo in sè, sfavilla sì che dispiega le sue eterne bellezze (VII, 64). Tutt'uno, finalmente, con l'eterno Amore che si apre in nuovi amori, affinchè il suo splendore possa, risplendendo, dire *sussisto.*

---

1 *Teologia dantesca;* P. 3, § 4 (Livorno: Giusti).

2 V. annot. IX al Par.

Linguaggio altamente poetico, non v'ha dubbio; ma non troppo, teologicamente, esatto, nè troppo d'accordo col concetto di creazione, con tanta precisione delineato da s. Tommaso, al quale Dante presta quel linguaggio: « Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum, quasi *ab ipso exiens* et in creatura terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere ». [1] La perfetta immanenza dell'atto creativo non permette che ce lo rappresentiamo come irradiazione o sfavillamento, neppure per metafora: stando, almeno, all'antico modo di concepire la luce e il calore. Invero, se si dice con tutta verità che il Verbo è lo splendore del Padre, come potrà esser vero — fuori del senso emanatistico — che le creature sono splendori del Verbo?

Adunque: pur ritenendo come certo, che il pensiero di Dante è, come quello di Ugo e dell'Areopagita, lontano le mille miglia dai sogni neoplatonici, per questo stesso che ammette la creazione: sarà sempre fondato il sospetto, ch'ei non possedesse di questa la nozione scientificamente precisa, elaborata dai grandi Dottori del suo tempo. Anche qui, in fatto di creazione, il pensiero del poeta si riannoda a quello di Ugo, nel commento alle *Gerarchie*; non già a quello dell'Aquinate. La teologia di Dante ci si presenta qui, come al solito, in quello stesso grado a cui era giunta la scienza sacra col Vittorino.

*
* *

Dio creò simultaneameute le forme pure (cioè gli angeli); la materia e la forma unite (le sfere celesti); la materia pura (che non può essere se non la terra *inanis et vacua*, che Dante interpretò nel senso di materia priva d'ogni forma sostanziale). Di questa materia si generano, per la virtù informante de' cieli, i corpi elementari

---

[1] *C. G.* II, 31.

e i misti (minerali, piante, bruti). La generazione dell'uomo è spiegata da Stazio nel XXV del Purgatorio.

Immortalità e indipendenza da ogni influsso creato sono le doti degli angeli e de' cieli, prodotti immediati di Dio, secondo il loro essere intero. Tutti i corpi sublunari sono corruttibili, come quelli che solo quanto alla loro materia dipendono immediatamente dal Creatore.

Adamo e l'umana natura del Cristo, come opera immediata di Dio e quanto all'anima e quanto alla carne, ebbero tutta la perfezione di cui è capace un essere composto di anima e di corpo (XIII, 79 segg.: ed è s. Tommaso che qui parla!). Adamo, inoltre, in virtù del suddetto modo di origine, era immortale ed immune da ogni creato influsso (non soggetto a dolori e malattie).

Siccome poi nel primo padre l'umana natura *peccò tota*, essa fu con quello cacciata dal paradiso terrestre nell'opposto emisfero, dov'è soggetta alla morte, all'ignoranza ed all'errore, alla tirannia delle passioni ed al peccato.

Ma dall'originaria incorruttibilità della carne umana deduce Dante (C. VII fine) la futura risurrezione. Perchè, se non fu che il peccato la causa della distruzione della carne, ragion vuole che questa risorga un giorno: supposta, come pare si debba sottintendere, l'espiazione del peccato per la passione del Cristo.

Fra le opere della creazione tengono il primo luogo gli angeli. Su questo punto Dante si limita ad alcuni cenni sul quando, sul dove, sul numero in cui essi furono creati, e sulla causa di lor caduta. Qui le fonti sono Ugo e s. Bonaventura. Ma Dante si ferma con predilezione speciale sulla rispondenza (da lui immaginata) tra la quantità di mole de' cieli e la quantità virtuale de' beati motori. Quest' argomento occupa la prima metà del C. XXVIII.

*
* *

Ogni essere ha da Dio una spinta che lo porta a realizzare un fine speciale corrispondente alla propria natura. Dalla disposizione gerarchica dinamica teleologica di tutti gli esseri, risulta quella mirabile unità di ordine in cui consiste la bellezza, la perfezione o forma dell' universo e che rende questo somigliante a Dio, come *orma* (non già come immagine) dell'eterno Valore. Perchè la creazione non esaurisce la potenza e la sapienza di Dio, e il Verbo divino rimane in eccesso infinito sopra la perfezione o forma del mondo. Di qui è, che anche con la più adeguata cognizione dell'universo, l'intelligenza creata sarebbe sempre infinitamente lontana dal comprendere la essenza di Dio, i suoi attributi, le sue *vie* (XIX, 45).

Mentre tutte le creature realizzano fatalmente l'ordine del mondo, le intellettuali possono, coll'abuso del libero arbitrio, frustrare la spinta nativa che le porta a Dio e disturbare cosi l'ordine da Esso inteso nella creazione. E l'ordine fu di fatto disturbato prima dagli angeli ribelli, poi dal primo uomo.

L'angelo non può più uscire dal disordine in cui s'è precipitato; l'uomo può uscirne e rientrare nell'ordine. Era uscito dall'ordine trapassando il segno, ossia disubbidendo, con che intese *ir suso;* ei poteva rientrare nell'ordine solo a condizione di *ir giuso*, in proporzione, coll'umiliazione e coll' ubbidienza. Ma non poteva l'uomo, nei termini suoi, onorar Dio abbassandosi, quanto lo aveva disonorato elevandosi. Un'offesa infinita richiedeva una riparazione d' infinito valore. E questa fu offerta alla divina giustizia, a nome dell'umanità peccatrice, dal Verbo incarnato, il quale « humiliavit semetipsum, factus *pro nobis* obediens usque ad mortem, mortem autem crucis ». Così la misericordia di Dio mise l'uomo in grado di soddisfare alla giustizia, dando ad esso il modo di fare suoi i meriti infiniti della morte del Cristo. È per mezzo de'

sacramenti che l'uomo entra a parte di questi meriti. Col battesimo è incorporato al Cristo: e tanto basta a salute pe' bambini. Gli adulti devono fare gli atti della vita cristiana: esercitare, cioè, le virtù teologali e le morali. Fra queste ultime primeggia la religione, il cui atto principale è il voto, con cui l'uomo offre a Dio il sacrifizio di ciò che ha di più prezioso.

La vita di grazia, perduta per il peccato attuale, può riacquistarsi con la penitenza, mediante tutto quel processo spirituale che costituisce l'azione *trattata* nel poema. Così, per il benefizio dell'incarnazione, l'uomo rientra prima nell'ordine in cui visse Adamo innocente, poi nell'ordine perfettissimo, e non più perturbabile, del Cielo, dove è *necesse* e *formale* « tenersi dentro la divina voglia ».

La quantità del merito (che è un prodotto della grazia, unita al buon volere) determina quella del lume di gloria. Si vedrà tanto più a fondo in Dio, quanto più di merito si sarà accumulato nel tempo della prova. Il godimento poi, ossia la beatitudine, sarà proporzionato alla profondità della veduta. Perciò *radice* della beatitudine è il vedere, non l'amare; sebbene *formale* o essenziale di essa sia quel « tenersi dentro la divina voglia » che è inseparabile dalla carità, necessaria conseguenza della visione.

§ 3° — *Conclusione*

Risulta, mi pare, dal sin qui detto, che, anche come teologo, il nostro Dante è sotto l'influsso della Scuola agostiniano-francescana, in tutto ciò che appartiene a materie discutibili tra' dottori. Egli non subisce però l'influsso sino al segno da pensar sempre e in tutto con la testa altrui: a tempo e luogo, nel campo di ciò che è, o è da lui ritenuto opinabile, egli, giova ripeterlo, rimaneggia abilmente e adatta la materia teologica alle esigenze della sua arte e del suo ideale politico. E forse egli estese un po' più del dovere il campo dell'opinabile: di qui certe

vedute troppo originali, che non sono sempre in perfetto accordo col dogma rivelato, come ci avvenne di notare in più di un luogo. Ma ogniqualvolta si sente sul terreno del dogma, Dante ripete fedelmente, da « buon cristiano », il pensiero della Chiesa Cattolica, che è quello stesso di tutti i Padri e di tutti i Dottori della Scuola.

Quanto poi al merito di Dante come teologo, parmi si possa dire ch'esso sia più nell'insieme che ne' particolari. Come in filosofia, così nella scienza sacra, il suo genio risplende assai meglio nella vasta comprensione del concetto che nella profondità dell'intuito; alla straordinaria forza della sintesi non va sempre di pari passo la diligenza e la precisione dell'analisi. Nè ciò recherà meraviglia a chi rifletta che la scienza, anche più alta, è pur sempre, nelle mani del poeta come tale, non più che materiale di costruzione per l'opera d'arte. E si sa, che non precisamente nella preparazione, ma nell'uso del materiale, anche se da altri preparato, conforme alle esigenze dell'arte, risplende il genio dell'artista; e ancor meglio poi, se il materiale non sia tutto del più squisito e perfetto, come appunto ha luogo nel caso nostro. Chè, come già vedemmo, il pensiero teologico di Dante ci si presenta, in massima, quanto ad evoluzione, a profondità, a precisione di contorni, in un grado non superiore a quello che riscontriamo in Ugo vittorino e negli autori da questo dipendenti.

Ad ogni modo, il genio di Dante risplende sovrano non solo nel campo dell'arte, ma anche in quello del pensiero. L'ideale che informa il divino poema non poteva essere più vasto nell'ordine del tempo e dello spazio: esso è, come tutti sanno, la marcia dell'umanità al conseguimento de' suoi destini temporali ed eterni, inaugurata dal Cristo sotto l'impero d'Augusto, e da continuarsi sotto le due guide provvidenziali: il papa e l'imperatore.

Sotto questo rispetto, la Commedia di Dante può

dirsi, con tutta ragione, la sintesi luminosa della civiltà italiana dopo il Mille. E qui, *italiana* è sinonimo di *umana:* perchè l'Italia era allora il centro da cui irradiava la civiltà sul mondo. Non isfuggiva alla gran mente dell'Alighieri, come l'immenso progresso che da tredici secoli andava realizzandosi nell'umanità, era dovuto al benefico influsso dal cristianesimo. Ora il progresso è movimento, ed ogni movimento è verso un termine fisso. Quindi ogni *vero* progresso umano non può essere che una marcia costante verso il fine *vero* dell'uomo, che è la felicità. Come *fedele*, istruito dalla rivelazione, Dante sapeva che la felicità perfetta non è conseguibile che nell'altra vita, con la visione di Dio. Come filosofo cristiano, cioè istruito dalla ragione procedente sotto la scorta della rivelazione (si ricordi: « io son Beatrice, che ti faccio andare »), ei sapeva che l'uomo può acquistare, anche in questa vita, una felicità imperfetta, consistente nell'operazione virtuosa, ossia nell'esplicazione, piena ed armonica, di tutte le facoltà nella direzione del suo ultimo fine. Ciò che non può aver luogo se non nella società: e perciò, secondo Dante, sotto la guida dell'imperatore, che è, per diritto divino, direttore dell'umana società *al* fine naturale.

Ecco perchè Dante, presentandosi al mondo come cantore della civiltà cristiana, che è essenzialmente progressiva, canta il passaggio dell'umanità dallo stato di miseria a quello, opposto, di felicità, prima naturale sotto la scorta della ragione *cristiana*, poi soprannaturale sotto quella della rivelazione.

Con accorgimento finissimo, poi, e con ardimento senza pari, egli personificò l'umanità in sè stesso: in sè, qual'era, coi suoi difetti e con le sue virtù, con le sue aspirazioni, coi suoi disinganni, coi suoi sdegni magnanimi, con le sue cognizioni, coi suoi dubbi, coi suoi errori; la personificò in sè stesso nelle sue relazioni con Firenze e i vari partiti, con l'Italia, coi papi, coi principi; nelle

sue simpatie o antipatie coi grandi personaggi e fatti dell'antichità ebraica cristiana pagana. Così, entrando lui come protagonista nel suo poema, ci traeva dentro, di necessità, non solo tutto il suo secolo, ma e tutta la storia dell'umanità, della quale intendeva farsi giudice alla stregua delle norme della ragione o della fede, secondo i casi.

In grazia appunto del vasto concetto che la informa, la poesia dantesca riesce a chiunque la medita una pittura viva ed aperta delle verità e de' sentimenti ond'è piena di natura sua la nostra coscienza: essa risponde così, in tutto, allo stato dell'animo nostro, senza distinzione fra dotti e indotti. Ond'essa è poesia eminentemente popolare ed *umana*, in un senso però ben altro da quello che intendono i moderni sensualisti.

Nè v'ha dubbio poi, che la stessa civiltà contemporanea, la quale fornì al poeta il grandioso tema, ne sostenne altresì il genio nell'altissimo volo per sì eccelse regioni dell'ideale. Ed è lecito supporre che, ove ne fosse avvenuta la nascita ne' tempi precedenti ottenebrati dalla barbarie, Dante non sarebbesi forse innalzato più su di quei poeti che tentarono lo stesso soggetto. È la civiltà che educa i poeti, e questi la ricambiano con non minore benefizio, operando alla sua conservazione e col dar modo altrui di perseverarvi e di condurla a sempre maggiore perfezione.[1]

---

[1] Cf. Isola: *Critica del Rinascim.* Vol. I Cap. V. — Livorno, Giusti 1907.

INDICE

INFERNO

PURGATORIO

PARADISO

MONOGRAFIE DEL COLLEGIO ALBERONI

pubblicazione diretta dai Professori del Collegio Alberoni di Piacenza

1. — STEFANO BERSANI, C. M.: *Immaterialità e pensiero.* Volume in-8°, XX, 207 pp. . . . . . . L. 10,—

2. — ANTONINO ARATA: *Il processo del Cardinale Alberoni* (dai documenti dell'Archivio Segreto vaticano). Un volume in-8°, XXII, 253 pp. . . . . » 10,—

3. — Charles-F. JEAN, C. M.: *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens.* Un volume in-8°, 176 pp., con illustrazioni e una tavola f. t. . . » 10,—

4. — GIUSEPPE ZEPPIERI, C. M.: *Le osservazioni meteorologiche eseguite nell'Osservatorio del Collegio Alberoni nel cinquantennio 1876-1925. Con note sul Clima di Piacenza.* Un volume in-4°, 100 pp. » 30,—

5. — ETTORE PAGANUZZI: *Purezza e pubertà. Contributo alla Pedagogia sessuale.* (Ai Genitori e agli Educatori). Un volume in-8°, XXI, 261 pp. . . » 15,—

6. — PIETRO CASTAGNOLI, C. M.: *Il Cardinale Giulio Alberoni.* Vol. I: *Il Ministro dei Farnese.* Un volume in-8° gr., XVI, 402 pp. con 7 tavole f. t. » 32,—

7. — MONS. CARLO M. VENEZIANI: *La scuola serena. Il metodo intuitivo-attivo nell'insegnamento religioso — Leggendo il « De catechizandis rudibus » di Sant'Agostino — Il catechismo parrocchiale in forma di vera scuola.* Seconda edizione notevolmente ampliata. Un volume in-8°, 160 pp. » 10,—

8. — PIETRO CASTAGNOLI, C. M.: *Il Cardinale Giulio Alberoni.* Vol. II.: *Il Processo.* Un volume in-8° gr., VIII, 358 pp. . . . . » 22,— (In preparazione il vol. III. e ultimo).

PREZZO L. 16